Studien
zur
Geschichte der Theologie und der Kirche
herausgegeben von
N. Bonwetsch und R. Seeberg.
VIII. Band. 2. Heft.

Zur Geschichte der evangelischen Beichte.

Von
Pastor E. Fischer,
Seminaroberlehrer in Sagan.

I.

Die katholische Beichtpraxis bei Beginn der Reformation und Luthers Stellung dazu in den Anfängen seiner Wirksamkeit.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1902.

Studien
zur Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben von

N. Bonwetsch, und **R. Seeberg,**
Göttingen Berlin.

Erschienen sind bis jetzt:

I. Band.

Heft 1: **Bonwetsch,** Prof. D. N., **Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer.** $6^1/_2$ Bog. M. 2.80.
Heft 2: **Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Fr., **Das Homiliarium Karls des Grossen.** $6^1/_2$ Bog. M. 2.—.
Heft 3: **Berendts,** Doz. Mag. th. A., **Das Verhältnis den Römischen Kirche zu der Kleinasiatischen vor dem Nicänischen Konzil.** 2 Bog. 60 Pf.
Heft 4: **Bergmann,** Prof. Mag. th. W., **Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur des V. und VI. Jahrhunderts.** Teil I: Der handschriftlich bezeugte Nachlass des Faustus von Reji. 21 Bog. M. 7.—.

II. Band.

Heft 1: **Lang,** Lic. Dompr. A., **Die Bekehrung Joh. Calvins.** 4 Bog. M. 1.35.
Heft 2: **Lang,** Lic. Domprediger A., **Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie.** 30 Bog. M. 10.—

III. Band.

Heft 1: **Baltzer,** Lic. Pfarrer Otto, **Beiträge zur Geschichte der christologischen Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert.** $6^1/_2$ Bogen. M. 1.60.
Heft 2: **Radermacher,** Privatdoc., **Anonymi Byzantini Apocalypsis.** $2^1/_4$ Bog. M. 1.—.
Heft 3: **Kunze,** Prof. Lic. Dr., **Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol.** 5 Bog. M. 1.60.
Heft 4: **Geppert,** Dr. F., **Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholasticus.** $8^1/_2$ Bog. M. 3.—.
Heft 5: **Berbig,** G., **D. Joannis Gerhardi homiliae XXXVI.** $3^1/_2$ Bog. M. 1.—.
Heft 6: **Meyer,** Ph. Dr. th. Consistorialrath in Hannover, **Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert.** 12 Bog. M. 4.—.

Studien
zur Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben von

N. Bonwetsch, und **R. Seeberg,**
Göttingen Berlin.

Erschienen sind bis jetzt:

I. Band.

Heft 1: **Bonwetsch,** Prof. D. N., **Die Apokalypse Abrahams. Das Testament der vierzig Märtyrer.** 6½ Bog. M. 2.80.
Heft 2: **Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Fr., **Das Homiliarium Karls des Grossen.** 6½ Bog. M. 2.—.
Heft 3: **Berendts,** Doz. Mag. th. A., **Das Verhältnis der Römischen Kirche zu der Kleinasiatischen vor dem Nicänischen Konzil.** 2 Bog. 60 Pf.
Heft 4: **Bergmann,** Prof. Mag. th. W., **Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur des V. und VI. Jahrhunderts.** Teil I. Der handschriftlich bezeugte Nachlass des Faustus von Reji. 21 Bog. M. 7.—.

II. Band.

Heft 1: **Lang,** Lic. Dompr. A., **Die Bekehrung Joh. Calvins.** 4 Bog. M. 1.35.
Heft 2: **Lang,** Lic. Domprediger A., **Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie.** 30 Bog. M. 10.—

III. Band.

Heft 1: **Baltzer,** Lic. Pfarrer Otto, **Beiträge zur Geschichte der christologischen Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert.** 6½ Bogen. M. 1.60.
Heft 2: **Radermacher,** Privatdoc., **Anonymi Byzantini Apocalypsis.** 2¼ Bog. M. 1.—.
Heft 3: **Kunze,** Prof. Lic. Dr., **Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol.** 5 Bog. M. 1.60.
Heft 4: **Geppert,** Dr. F., **Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholasticus.** 8½ Bog. M. 3.—.
Heft 5: **Berbig,** G., **D. Joannis Gerhardi homiliae XXXVI.** 3½ Bog. M. 1.—.
Heft 6: **Meyer,** Ph. Dr. th. Consistorialrath in Hannover, **Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert.** 12 Bog. M. 4.—.

Ch. West.

Studien

zur

Geschichte der Theologie und der Kirche

herausgegeben

von

N. Bonwetsch und R. Seeberg
Göttingen. Berlin.

Achter Band. Heft 2.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1902.

Zur Geschichte
der
evangelischen Beichte.

Von

Pastor E. Fischer,
Seminaroberlehrer in Sagan.

I.

Die katholische Beichtpraxis bei Beginn der Reformation und Luthers Stellung dazu in den Anfängen seiner Wirksamkeit.



Leipzig.
Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung
Theodor Weicher
1902.

D. Erich Haupt,
Konsistorialrat und Professor der Theologie in Halle,

und

D. Gustav Kawerau,
Konsistorialrat und Professor der Theologie in Breslau,

in

herzlicher Verehrung und steter Dankbarkeit

gewidmet.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Man hat gesagt, die Reformation sei von der Beichte ausgegangen. Mit gutem Recht! Denn man nimmt damit nur auf, was kein geringerer als Melanchthon ausgesprochen hat. In seiner „Schutzrede wider das . . . Parisische Urteil für D. Luther“ schreibt er 1521 — s. Luthers Werke. Weim. Ausg., nach der hier, wenn nichts Besonderes bemerkt ist, immer citiert wird, VIII, 311 —: „Wenn du fragst, welchen Nutzen Luther der Kirche gebracht hat, so hast du's hier in der Summa: er hat die rechte Weise der Busse gelehrt und den rechten Gebrauch der Sakramente angezeigt; das bezeugen mir vieler Gewissen.“ Und die hiermit angedeutete Auffassung ist ohne Zweifel richtig. Nicht nur, dass die besonderen religiösen Erlebnisse, die für das reformatorische Auftreten Luthers von so grosser Bedeutung waren, zum Busssakrament in der allerengsten Beziehung stehen; nicht nur, dass dem Reformator auch die Schäden, gegen die aufzutreten er sich in seinem Gewissen gedrungen fühlte, gerade im Beichtstuhl zu allermeist zum Bewusstsein gekommen waren: das Beichtinstitut ist auch die erste unter allen kirchlichen Einrichtungen gewesen, deren Ausgestaltung er beanstandet hat, und ebenso diejenige, hinsichtlich deren man im Volke wohl zu allererst und zu allermeist ein Gefühl dafür bekam, was man diesem Manne eigentlich zu danken hatte, das Gefühl der endlichen Befreiung von quälender Gewissensnot. Denn was man gerade an der Beichte zu tragen gehabt hatte, das wusste man wahrlich aus langjähriger, schmerzlicher Erfahrung. Und dass gerade auf diesem Gebiete einschneidende Reformen dringend erforderlich waren, davon war man in den weitesten Kreisen überzeugt. Wir haben für das alles unzweideutige Beweise. Was das Erste anbelangt, jenes Gefühl

einer endlichen Erlösung, das gerade infolge von Luthers Auftreten gegen die römische Beichte durch das Volk ging, so haben wir ein Zeugnis dafür ja schon in dem eingangs angeführten Wort Melanchthons. Und dasselbe wird noch deutlicher, wenn wir die ihm unmittelbar vorangehenden Worte mit ins Auge fassen. „O wir Elenden", heisst es da (a. a. O.), „die wir in fast vierhundert Jahren keinen Lehrer gehabt in der Christenheit, der die rechte, eigentliche Weise der Busse beschrieben hätte. . . . Nun hat uns zuletzt Gottes Barmherzigkeit angesehen und hat seinem Volk das Evangelium offenbart und hat aufgerichtet die Gewissen derer, die er berufen hat." Das Andere aber, die in den weitesten Kreisen verbreitete Erkenntnis von den auf diesem Punkte vorhandenen Schäden und schweren Missständen, wird uns nicht minder deutlich bezeugt. Luther selbst spricht es aus. In der Schrift „Von der Beicht" vom Jahre 1521 schreibt er (VIII, 153), dass sich über die heimliche Beichte alle Welt und zwar mit Recht beklage. Und schon zwei Jahre zuvor hatte er in seiner Verteidigungsschrift gegen Eck dasselbe ausgesprochen, wenn er sagt, es gebe keine kirchliche Handlung, die in der Weise wie die Beichte und das Busssakrament der Reformation bedürfe.[1]) Wir bleiben für derartige Aussprüche aber auch durchaus nicht auf Luther allein angewiesen. Genau dasselbe ist auch von anderen wiederholt und deutlich genug ausgesprochen worden. Es mögen aus der grossen Zahl von Zeugen hier nur zwei angeführt werden, die zugestandenermassen in ihrer Stellungnahme zur Beichte sich grosser Mässigung beflissen haben: Johannes Wildenauer (Sylvius Egranus) und Oekolampad. Der erstere wiederholt in einer Fastenpredigt vom Jahre 1522 fast wörtlich, was Luther 1519 aus-

---

[1]) Contra malignum Eccii iudicium defensio. II, 646: Non est in ecclesia negotium, quod aeque ut istud confessionis et poenitentiae indigeat reformatione. August 1519, s. II, 623. — Bei allen lateinischen Citaten ist die heutige Schreibweise angewandt. Die Wiedergabe im Text beschränkt sich meist auf Darbietung des wesentlichen Inhalts. Bei den Anführungen aus deutschen Schriften habe ich im Interesse der Erleichterung für den Druck und der Lesbarkeit zumeist auf diplomatisch getreue Wiedergabe verzichtet und das Dargebotene unter Wahrung der grössten Treue dem heutigen Sprachgebrauch anzupassen gesucht.

gesprochen hat. „Es ist kein Gesetz“ (sc. unter den kirchlichen Verordnungen), sagt er in Bezug auf die Beichte, „das der Reformation also nötig bedürfte als dies.“[1]) Oekolampad aber sagt in seiner Weimarer (Luther-) Ausgabe VIII, 131 Anm. 1 beschriebenen Schrift „Quod non onerosa Christianis confessio, Paradoxon“ über die Beichte, dieselbe werde allgemein als eine Last empfunden, und niemand könne leugnen, dass bei ihrer Ausgestaltung mit einer Rücksichtslosigkeit verfahren sei, durch die viele ins Verderben und in Verzweiflung gestürzt wären.[2])

Wie sehr aber überhaupt das Interesse weiter Kreise gerade diesen Fragen zugewandt war, beweisen ausser den uns noch vorliegenden zahlreichen Schriften, über die später eingehender zu handeln sein wird, z. B. Worte wie die, welche wir bei Johann Eberlin von Günzburg lesen, der im letzten seiner „15 Bundesgenossen“ von den „heilsamen Büchlein über die Beichte“ redet, „die jetzt aufgekauft werden“.[3])

Zu dem allen aber, was die besondere Bedeutung anbetrifft, die der Beichte in Hinsicht auf Luthers reformatorische Wirksamkeit zugesprochen werden muss: gerade die rechte Ausgestaltung des Beichtinstituts ist für den Reformator bis an sein Lebensende eine ihm sich stets neu aufdrängende Aufgabe gewesen und hat ihn immer wieder beschäftigt. Bis in die letzten

---

[1]) Ein Sermon | von der beicht vnd wie | einer seiner sunden mag | geloßen / durch den wirdigen herrn ma|gistrum Joannem Syluium Egra-| num in sanct Joachims Tall gepredi|get in der fasten nach Christi geburth | 1522. Jar / allen geengsten vnd betrůb|ten gewissen nůtzlich vnd gantz trőst-|lich zu lesen. | De confessione et rati-|one abluendi peccata, seu de rati-|one iustificandi. (Die Abkürzungen sind aufgelöst.) Ohne Druckerangabe, Jahr und Ort. 20 Bl. 4°. Titelrückseite bedruckt. Letzte Seite leer. Gezählt a ij—e iij. — Bl. a 3ᵇ.

[2]) A. a. O. Bl. a 4ᵃ ff. fateri cogimur confessionem, non eam dico, quae olim in usu fuit, sed quae a quibusdam mortalium periculosissimis hodie exigitur, esse gravem Christianis ... vide, an ulla unquam regum et praesidum saevities grassando eo progressa sit, quo sub sanctae confessionis et pietatis nomine aliquorum temeritas? ... Quae causa quot putas animabus ruinae et desperationis fuit occasio!

[3]) S. E.'s Ausgewählte Schriften, herausgegeben von L. Enders Bd. I. Neudrucke deutscher Litteraturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts Nr. 139 bis 141, S. 169.

Jahre seines Lebens hinein sehen wir ihn frühere Aufstellungen über die hier in Betracht kommenden Fragen wiederholen oder auch verwerfen und durch andere ersetzen bezw. ergänzen[1]), sobald ihm weitere Studien in einem Punkte eine veränderte Stellungnahme aufgezwungen oder erkannte Notstände eine andersartige Ausgestaltung notwendig gemacht hatten. Mit Recht sagt darum Kliefoth (Liturg. Abhandlungen. II. Die Beichte und Absolution. S. 255), es werde sich, wenn man Luthers gelegentliche Äusserungen und seine Schriften von der Beichte und was damit zusammenhängt, chronologisch zusammenstelle, eine Geschichte seiner Vorstellungen von der Beichte und Absolution schreiben lassen. Und diese Geschichte würde sich dann weiter ausführen lassen. Manche Wandlungen hat ja gerade das Beichtinstitut in unserer Kirche durchgemacht. Manch heisser Kampf ist um seinetwillen entbrannt und durchgefochten worden. Und ob wir heute schon am Ende stehen? Man halte nur einmal bei den Geistlichen und in kirchlich interessierten Laienkreisen Umfrage! Wie manche Bedenken werden da hinsichtlich unserer heutigen Beichtpraxis auch noch laut! Und die Frage nach der rechten Bedeutung und Wertung der Absolution ist auch noch längst nicht überall entschieden. Zur Lösung all dieser Fragen möchten die nachfolgenden Ausführungen, die hier als erster Teil zusammenhängender Untersuchungen über die Entwicklung des evangelischen Beichtinstituts, zunächst im Reformationszeitalter, dargeboten werden, einen kleinen Beitrag liefern.

Luther hat im Anschluss an jenen oben erwähnten Ausspruch aus dem Jahre 1519, in dem er die Notwendigkeit einer Reform des Beichtwesens betonte, mit scharfen Worten die Mängel hervorgehoben, die ihm an der Beichtpraxis, wie sie in seinen Tagen üblich war, entgegentraten. Hier sind — so

---

[1]) Die Äusserung von Steitz — Die Privatbeichte und Privatabsolution in der lutherischen Kirche. Frankfurt a. M. 1854 S. VI —, Luther sei sich in seinen Ansichten über die Beichte in den verschiedenen Stadien seiner reformatorischen Wirksamkeit ganz konsequent geblieben, wird sich so nicht halten lassen. Das könnte nur von dem seinen Anschauungen zu Grunde liegenden Prinzip gesagt werden, nachdem dasselbe von ihm klar erfasst war.

schreibt er — alle Arten von Gesetzmacherei, Ausbeutung, Zwang, Vergewaltigung, Irrwahn, Gefahr, unendliches Unheil für alle Seelen und die ganze Kirche im Schwange. Die Päpste aber kümmern sich zu wenig darum und überlassen es den Sophisten, die die Seelen martern.[1]) Damit hat er die eine Seite der Anklagen, die er zu erheben hatte, ans Licht gestellt. Die Unsumme von Einzelvorschriften, die von neuem alttestamentliche Gesetzlichkeit in das Christentum hineintrugen, die Geldschneiderei, über die alle Welt klagte, die Knechtung und Verwirrung der Gewissen, das war es ja, was ihm so tiefschmerzliche Klagen über die Handhabung der Beichte abgerungen und ihn zum Auftreten gegen die eingerissene Verwilderung gezwungen hat. Worauf aber diese Klagen sich gründeten, wie es denn eigentlich um die römische Beichtpraxis bei Beginn der Reformation stand, und wie Luther sich dazu gestellt hat, bis er sich schliesslich zu prinzipieller Bestreitung des ganzen kirchlichen Bussinstituts in seiner damaligen Ausgestaltung gedrängt sah, das soll hier dargestellt werden.

---

1. Die katholische Beichtpraxis bei Beginn der Reformation.

Durch den 21. Kanon des vierten Laterankonzils hatte Innocenz III. im Jahre 1215 über die bis dahin schwankenden Anschauungen von der Notwendigkeit der Ohrenbeichte die Entscheidung herbeigeführt. Jedem katholischen Christen, der „die Unterscheidungsjahre“ erreicht hatte, wurde bei Strafe des Bannes und des Verlustes des kirchlichen Begräbnisses die

---

[1]) Contra malignum Eccii iudicium defensio. II, 646. Non est in ecclesia etc. wie S. 2 Anm. 1. Danach fährt er fort: Nam hic omnes leges, quaestus, vis, tyrannis, error, pericula et infinita mala omnium animarum et totius ecclesiae grassantur pleno impetu, quod pontifices parum curant et sophistis animarum tortoribus relinquunt.

Pflicht auferlegt, mindestens einmal im Jahre, zum mindesten bei der Osterkommunion, seinem Pfarrer alle seine Sünden zu beichten.[1]) Damit war für die Ausgestaltung des Busssakraments einer der wichtigsten Wendepunkte erreicht; denn jene Bestimmung bezeichnet nicht nur den Abschluss einer jahrhundertelangen Entwickelung; sie hat auch die ganze Folgezeit beherrscht und der Ausgestaltung der kirchlichen Lehre vom Busssakrament in entscheidender Weise die Wege gewiesen.

Es lassen sich ja in der Geschichte dieses Sakraments bis zu Luthers Zeiten hauptsächlich drei Perioden unterscheiden, deren Kennzeichen jedesmal dadurch bestimmt werden, dass das eine Mal auf diesen, dann auf jenen Teil der „Busse" das Hauptgewicht gelegt wurde.[2]) So hatte in der ersten Zeit die Genugthuung, die satisfactio, im Mittelpunkt gestanden. Das war die Auffassung der alten Kirche und des früheren Mittelalters gewesen. Dann war — das Jahr 1100 bezeichnet ungefähr den Zeitpunkt, wo sich dieser Umschwung vollzieht — an die Stelle der frommen Werke als ausschlaggebendes Moment die Reue, die contritio, getreten, zu der ja auch das Bekenntnis vor dem Priester, die confessio, gehörte, ohne dass aber diese immer und überall als durchaus erforderlich hingestellt worden wäre. Schliesslich aber wurde auf dies zuletzt genannte Stück aller Nachdruck gelegt, und durch jenen Kanon der vierten Lateransynode war gewissermassen der Sieg der confessio über jene beiden andern Stücke entschieden und durch offizielles Kirchengesetz der Welt verkündigt. Dadurch aber ist nun

---

[1]) Mansi: Sacrorum conciliorum ... collectio XXII, 1007 f.: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter saltem semel in anno proprio sacerdoti et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiendo reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab huiusmodi perceptione duxerit abstinendum. Alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura.

[2]) Vgl. den kurzen geschichtlichen Überblick über die Ausgestaltung der Busslehre bei Seeberg: Die Theologie des Johannes Duns Scotus (Bd. V dieser Sammlung) S. 437 ff. und die Darlegungen bei Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [3] (Halle 1893) S. 258 ff.

eben die Entwickelung für die ganze Folgezeit in der entscheidendsten Weise beeinflusst worden. Die Beichte allein vor Gott, die demütige Beugung vor dem Angesichte dessen, der Herzen und Nieren prüft, war ja nun als nicht mehr ausreichend hingestellt. Ihr musste das Sündenbekenntnis vor dem Priester mindestens an die Seite treten und galt als unerlässliche Vorbedingung der Vergebung. Damit aber war eben die Entwickelung angebahnt, die für die Ausgestaltung der römischen Kirche von der weittragendsten Bedeutung gewesen ist und verhängnisvolle Folgen gezeitigt hat. Gewiss, die ernsten Absichten, welche den aufgestellten Forderungen zu Grunde lagen und die mannigfaltig bezeugt sind, dürfen nicht bezweifelt werden, ebensowenig die löbliche Tendenz, mit der man bemüht war, nach besten Kräften für das Seelenheil der Gläubigen zu sorgen. Es lässt sich ja sehr wohl verstehen, wie man auf den Gedanken kommen konnte: wer seine Sünden wirklich bereut, der muss auch bereit sein, ein offenes Bekenntnis darüber abzulegen. Aber die Folgerungen, die man hieraus zog, haben dann eben doch verhängnisvolle Folgen gezeitigt. Vor allem schlug besonders das Bestreben, den Weg des Heils, den Weg, den die Kirche anpries, und auf dem ihre Diener die Führer, ja die Vermittler des Heils waren, möglichst für alle gangbar zu machen, dies Bestreben schlug dann dahin aus, dass die sittlichen Forderungen mehr und mehr herabgestimmt wurden. Die rechte innere Herzensstellung, zu Gott auf der einen, zu der Sünde auf der anderen Seite, wurde immer mehr in den Hintergrund der Betrachtung gedrängt, und schliesslich blieb kaum etwas anderes übrig als das blosse Bekenntnis des Mundes, das dann mit einer solchen Unsumme von Äusserlichkeiten umkleidet wurde, dass es durch sie seine eigentliche Bedeutung so gut wie ganz verlor und seinen Wert fast völlig einbüsste. Und mit dieser Entwickelung ging dann jene andere Hand in Hand, die oben bereits angedeutet wurde, und die ja für die ganze Ausgestaltung der römischen Kirche von der allerwesentlichsten Bedeutung gewesen ist. Auch bei der Beichte trat das hierarchische Prinzip je länger je mehr in den Vordergrund, und das Endergebnis war, dass zwischen den heiligen und gerechten,

aber auch gnädigen und barmherzigen Gott und den nach der Gnade seines Gottes verlangenden Menschen der mit schier unbegrenzter Machtbefugnis umkleidete Priester trat, ja sich schliesslich eigentlich ganz an Gottes Stelle setzte.

Wie dieser Entwickelungsgang bei Beginn der Reformation auf seinen Höhepunkt gelangt war, wird im folgenden darzulegen sein.

Bis zum Jahre 1215 war die Notwendigkeit der Ohrenbeichte, wie gesagt, durchaus nicht eine überall anerkannte Sache gewesen. „Es ist zuzugestehen," schreibt Wildt bei Wetzer und Welte: Kirchenlexikon ² II S. 225 unter Beichte, „dass vor dem vierten Laterankonzil eine geringe Zahl von Theologen im Anschluss an Petrus Lombardus (L. IV dist. 17) ohne Missbilligung als „Ansicht" vortragen, es genüge vor Gott zu beichten, sie der anderen „Ansicht" gegenüberstellend, dass dem Priester zu beichten sei." So hatte denn auch Gratian noch um 1140 die Entscheidung darüber offen gelassen, ob schon durch die Reue allein, ohne Beichte, die Sünden vergeben werden könnten, oder ob ohne Beichte keine Vergebung möglich sei (Decret. pars II causa 33 qu. 3 canon 30. 60. 89 vgl. Seeberg: Dogmengesch. II S. 76). Auch lässt er unbeanstandet, was er in der von ihm für echt gehaltenen pseudoaugustinischen Schrift De vera et falsa poenitentia fand: in Ermangelung eines Priesters genüge die Beichte vor dem Nächsten.[1]) Nach 1215 wurde das aber durchaus anders. Wiclifs Lehre und die darauf fussenden Aufstellungen von Huss, die beiderseits hauptsächlich den Zwang zur Ohrenbeichte verwarfen und ihre absolute Notwendigkeit leugneten, wenn sie sie auch als nützlich und heilsam anerkannten,[2]) wurden ver-

---

[1]) Migne: Patrologiae cursus completus. Ser. lat. 40 p. 1116. Vgl. Abälard: Scito te ipsum cap. 25: multi confessionem differre vel omnino dimittere possent, sine peccato, si videlicet plus illam nocere quam prodesse crederent. Stuckert: Die katholische Lehre von der Reue. Freiburg (Mohr) 1896 S. 36 Anm.

[2]) Vgl. die Zusammenstellung bei Buddensieg: Wiclif und seine Zeit. Halle 1885 S. 201 und Lechler: Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. Leipzig 1873 Bd. 2 S. 249, besonders Buddensieg a. a. O. Anm. 2. Confessio est utilis ecclesiae militanti, hoc tamen dicimus, quod papa non habet potestatem condendi hanc. Anm. 3. Dicitur,

worfen, und die Sätze eines Johann Wessel und Petrus von Osma (um 1480), dass die Todsünden allein durch Reue ohne Vermittelung der priesterlichen Schlüsselgewalt vergeben werden könnten und die Beichte zwar eine nützliche Anordnung der Kirche, aber nicht von Gott eingesetzt sei,[1]) blieben fast unbeachtet und galten als verdammungswürdige Ketzereien. Demgegenüber hatte die Kirche allmählich die von Innocenz III. aufgestellten Forderungen zu einem völligen System ausgebaut. Die Grundlagen dafür hat ihr im wesentlichsten bereits Thomas von Aquin gegeben, den man ja als den Theologen des Beichtsakraments bezeichnet. Seine Aufstellungen lassen sich etwa dahin zusammenfassen: die Beichte ist von Gott eingesetzt. Sie ist heilsnotwendig wie alle Sakramente, bei denen es sich um Beseitigung der Sündenschuld handelt, also ebenso heilsnotwendig wie etwa die Taufe. Und sie ist heilsnotwendig, also unbedingt und unumgänglich notwendig für alle Menschen. Denn wenn auch nach göttlicher Ordnung nur von denjenigen, welche Todsünden begangen haben, die Beichte gefordert wird, so wird ja auch für diejenigen, welche nicht tödlich sündigen, Raum für die Busse und infolgedessen auch für die Beichte bleiben. Andrerseits, wenn auch die verwirkte Strafe auf Grund der Reue völlig erlassen werden kann, bleibt dennoch die Beichte und Genugthuung notwendig, weil einerseits der Mensch keine Gewissheit hat, ob seine Reue zu

---

quod necessarie est peccatori, cuius peccata delenda sunt, contritione animi poenitere, sed ex hoc non infertur, quod sit tam necessaria verbalis confessio ... patet, quod confessio auricularis est necessario facienda proprio sacerdoti (sic!), non autem dico, quod est necessario facienda a quolibet viatore semel in anno. Anm. 4. Videtur multis, quod generalis confessio et publica est melior quam confessio privata, utraque tamen est bona, licet in lege veteri et lege gratiae prima sit magis fundabilis quam secunda nec solum presbyteris est illa confessio facienda, sed discretis tam viris quam feminis. Vgl. dazu Seeberg: Dogmengesch. II, 195 über Wiclifs Leugnung der Notwendigkeit sakramentaler Konfession in De euch. et poenit.

[1]) Vgl. Seeberg a. a. O. II, 195 und Wetzer und Welte a. a. O. II, 226, dazu G. Biel: Sentent. Lib. IV dist. 17. Bl. XX 5b²: Ad digne communicandum secundum omnes doctores non sufficit sola contritio, sed requiritur sacramentalis confessio.

völliger Aufhebung ausreicht, andrerseits weil auch Beichte und Genugthuung geboten sind. Jedenfalls aber nach der unbedingt giltigen Bestimmung des kirchlichen Rechts sind alle Menschen zur Beichte verpflichtet, und darum ist sie eben notwendig für alle ohne Ausnahme. Unbedingt verpflichtend sind aber auch die von der Kirche getroffenen Anordnungen über die Art und Weise, wann, wie, wem und worüber gebeichtet werden soll, denn sie gründen sich auf von Gott gegebene Anweisungen. Dahin gehört erstens besonders die Verpflichtung, dass die Beichte in jedem Fall einem Priester abgelegt werden muss; nur im äussersten Notfall kann sie, wenn kein Priester zu haben ist, auch einem Laien abgelegt werden, ist dann aber schleunigst, sobald sich eine Möglichkeit dazu darbietet, vor einem Priester zu wiederholen. Andrerseits ist die Beichte aller Sünden vorgeschrieben und erforderlich. Der Beichtende hat allen Fleiss darauf zu verwenden, sich seiner Sünden zu erinnern und sie in der Beichte dem Priester so vorzutragen, dass dieser sich ein vollständiges und in allen Stücken zutreffendes Bild davon machen kann. Andernfalls wäre die Beichte keine wirkliche — die Folgen aber, die das haben muss, liegen infolge der früheren Aussagen über die Heilsnotwendigkeit der Beichte für jedermann auf der Hand.[1]) — Die Summe von dem allen ist also, mag

---

[1]) Die entsprechenden Bestimmungen finden sich bei Thomas: Summa theologica, hauptsächlich P. III Suppl. Quaest. VI—XI. Ich citiere nach der neuen Ausgabe Thomae Aquinatis Summa Theologica ad emendatiores editiones impressa. Romae 1887. Qu. VI art. 6. Praeceptum de confessione non est ab homine primo institutum . . . sed a Deo institutionem habuit (Schriftbeweis: Präfigurationen, die sich finden, die Johannistaufe, die Verweisung der 10 Aussätzigen an die Priester). Ebenda Art. 1. Illa sacramenta, quae ordinantur contra culpam, cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis et ideo, sicut baptismus, quo doletur (muss heissen: deletur) originale peccatum, est de necessitate salutis, ita et poenitentiae sacramentum. Sicut autem aliquis per hoc, quod baptismum petit, se ministris ecclesiae subiicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti, ita etiam per hoc, quod confiteatur peccatum suum, se ministro ecclesiae subiicit, ut . . . . remissionem consequatur. Art. 3. Ex iure divino . . . non omnes tenemur ad confessionem, sed illi tantum, qui peccatum mortale incurrunt post baptismum . . . . Quaest. I. Cum possit tota poena per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et

immerhin, wie Seeberg: Dogmengesch. II S. 119 mit Recht bemerkt, der beabsichtigte Beweis für die absolute Notwendigkeit

---

satisfactio, tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad tollendum totum sufficiens, tum etiam, cum confessio et satisfactio sint in praecepto. Qu. VI art. 3. Ad confessionem .... obligamur ... ex praecepto iuris positivi et sic tenentur omnes ex institutione ecclesiae. Quaest. VII art. 2. Determinatio circumstantiarum, quando et quomodo et quid confiteri oporteat et cui, hoc est ex institutione iuris divini. — Qu. VIII. art. 1. Absolutio poenitentis, propter quam fit confessio, non fit nisi a sacerdotibus, quibus claves commissae sunt; ergo confessio debet fieri sacerdoti. Als Schriftbeweis wird dafür angeführt: Confessio praefiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus solum discipulis praecepit, ut solverent Lazarum, ut patet Joann. 11, ergo sacerdotibus facienda est confessio. Art. 2. In necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit .... oportet, quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit. Qu. IX. art. 2. Quod in medicina corporali oportet, quod medicus non unum solum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat, sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eo quod unus morbus ex adiunctione alterius aggravatur, et medicina, quae uni morbo competeret, alteri nocumentum praestaret, et similiter est in peccatis, quia unum aggravatur ex adiunctione alterius, et illud, quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum praestaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit .... Et ideo de necessitate confessionis est, quod homo omnia peccata confiteatur, quae in memoria habet; quod si non faciat, non est confessio, sed confessionis simulatio. Die Eigenschaften, die für eine richtige Beichte erforderlich sind, werden mit folgenden, auch bei Späteren oft wiederkehrenden versus memoriales angegeben, die eine „integra confessio" beschreiben sollten:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrimabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata.

Von den Erklärungen, die Thomas für die einzelnen Ausdrücke giebt, seien folgende angemerkt: discreta: ut maiora peccata cum maiori pondere confiteatur — fortis: ut propter verecundiam veritas non dimittatur — nuda: ut non involvat obscuritatem verborum — integra: ut non subtrahatur aliquid de his, quae manifestanda sunt. — Einen deutschen Merkvers aus dem Bamberger Beichtbüchlein (erste Hälfte des 15. Jahrh.) s. bei Hardeland: Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation. Bd. I. Berlin 1897, S. 158. Vgl. daselbst auch die mit Thomas ziemlich übereinstimmende

der Beichte wenig zwingend sein, für Thomas zweifellos der: Die Beichte ist von Gott verordnet, darum ist sie heilsnotwendig für alle Menschen ohne Ausnahme, und das ist sie in der für sie verordneten Ausgestaltung, dass sie vor dem Priester zu erfolgen und schlechthin alle Sünden zu umfassen hat. Diese Grundsätze aber hat nun die Kirche all ihren Aufstellungen zu Grunde gelegt, die Kirchenlehrer — von wesentlicher Bedeutung sind dabei besonders Duns Scotus und Gabriel Biel gewesen — haben sie immer wieder aufgestellt, und am Ende des Mittelalters — darauf wollen wir ja unsere Blicke richten — waren dies die wesentlichsten Punkte, die mit der grössten Entschiedenheit immer wieder betont wurden: nach göttlichem Gebot muss die Beichte dem Priester abgelegt werden, sie ist für jedermann unumgänglich notwendig und muss alle Sünden umfassen.

Wir gehen auf die einzelnen Punkte näher ein. Zunächst: Die Beichte muss dem Priester abgelegt werden Was Innocenz III. nach dieser Seite hin verordnet hatte, war sehr schnell allgemein durchgeführt und galt bald als durchaus selbstverständliche Voraussetzung und unerlässliche Bedingung. Hatte Wiclif — s. S. 8 Anm. 2 — daneben auch noch die Möglichkeit offen lassen wollen, dass die Beichte auch einem beliebigen Christenmenschen abgelegt werden könne, so war das als Ketzerei gebrandmarkt. Für einen rechtgläubigen Kirchenlehrer konnte es sich vielmehr höchstens nur noch um die Frage handeln, ob die Beichte vor einem Laien, die bei Todesgefahr im Falle der Unmöglichkeit, einen Priester zu bekommen, als erlaubt galt, eben nur als etwas Erlaubtes oder als etwas Notwendiges und unbedingt Gebotenes anzusehen sei.[1] Im übrigen wurde mit dem allergrössten Nachdruck

---

Erklärung über die notwendigen Eigenschaften einer richtigen Beichte nach der Summa Astesana S. 158 f. Die gleichfalls im wesentlichen mit Thomas übereinstimmenden Ausführungen des Duns Scotus über Notwendigkeit, Inhalt und Beschaffenheit des Beichtbekenntnisses s. bei Seeberg, Die Theologie des Johannes D. Sc. a. a. O. S. 416 ff.

[1]) Vgl. z. B. Duns Scotus: Quaestiones super sententias. Venedig (Heredes Melchioris Sessae) 1580. IV, 17, 1 bes. S. 495 und G. Biel: Collectorium circa quatuor libros sententiarum. Lugduni 1514 (Johannes Clein) IV, 17, 1 Bl. Y Y 3a[2], wo er sich auf Duns Scotus beruft, auch

betont: Die Beichte gehört vor das Ohr des Priesters, und man wusste das auf direktes göttliches Gebot zurückzuführen. So ist es im Gegensatz zu Thomas, der ganz so weit noch nicht geht,[1]) bei den Späteren ganz allgemein. Man berief sich dabei vornehmlich auf Matth. 8, 4 und Luk. 17, 14, auch Jak. 5, 16, Joh. 11, 44 und 20, 23[2]), und Kawerau hat in seiner Einleitung zu Luthers Evangelium von den zehn Aussätzigen unter Berufung auf die einschlägige Predigtlitteratur darauf hingewiesen, wie allgemein verbreitet diese Auslegung war, für deren Künstlichkeit man alles Gefühl verloren hatte. Es galt als völlig zweifellos, was z. B. G. Biel in einer seiner Predigten sagt: Zur Reinigung von dem Aussatze der Todsünde ist die mündliche Beichte nötig ..., denn die zehn Aussätzigen, unter denen alle Übertreter des göttlichen Gesetzes zu verstehen sind, wurden nicht eher rein, als bis sie zu den Priestern gingen ... Dadurch wird das Busssakrament versinnbildlicht, das bald von Christus eingesetzt werden sollte.[3]) Äusserst be-

---

Tract. sacerdotalis (s. S. 18 Anm. 2), wo sich Bl. d 8a[1] ff. eine Zusammenstellung der verschiedenen Auffassungen findet. Vgl. auch G. Biel a. a. O. Bl. XX 3b[1] a. Anfang.

[1]) Thomas betont noch, dass es ein ausdrückliches göttliches Gebot nicht gebe. Doch liegt auch nach ihm dem, wie er sagt, von Jakobus aufgestellten Beichtgebot (Duns Scotus will dies nicht gelten lassen, vgl. a. a. O. dist. XVII qu. unic. § 15) der göttliche Wille zu Grunde. Das beweisen die „Präfigurationen", die er — wie das dann später allgemein war — auch schon in den Beichtbekenntnissen der von Johannes dem Täufer Getauften und in der Geschichte von den zehn Aussätzigen findet. Vgl. a. a. O. Suppl. qu. VI. art. 6 und qu. VII art. 2.

[2]) Zu der zuletzt genannten Stelle vgl. besonders für Duns Scotus Seeberg: Theologie des D. Sc. a. a. O. S. 417.

[3]) Weim. Lutherausg. VIII, 336 und ebenda Anm. 1. G. Biel: Sermones de tempore, Brixiae 1583 p. 279 f. Ad mundationem a spirituali lepra mortalis peccati necessaria est vocalis confessio. . . . Nam decem leprosi, significantes omnes peccatores decalogi legem transgredientes, non prius quam irent se sacerdotibus ostensuri ad praeceptum domini mundati sunt. . . . Per missionem leprosorum ad iudicium sacerdotum legalium sacramentum poenitentiae praefiguratur mox a Christo instituendum. Ein besonders interessanter Beweis für das hier Gesagte ist, weil es aus dem Luther nahestehenden Kreise stammt und doch dieselbe zweifellose Gewissheit hinsichtlich jener Auffassung bekundet, was wir bei Kaspar Güttel: Ein fast fruchtbar buchlein von Adams wercken etc —

zeichnend aber ist es für die Auffassung der römischen Kirche, wenn man sieht, mit welcher Hartnäckigkeit ihre Vertreter dies angeblich dem Priester zustehende Vorrecht mit den alten unzulänglichen Beweisen für seine göttliche Einsetzung zu schützen suchen, auch nachdem die Haltlosigkeit ihrer Behauptungen von evangelischer Seite längst dargethan war. Man vergleiche z. B., was Eck, Bischof Fisher von Rochester, Berthold von Chiemsee in dieser Hinsicht ausführen. Eck braucht ein ganzes Register von Schimpfworten, um Luther und seine Genossen wegen ihrer Aufstellungen über die Schriftwidrigkeit der Ohrenbeichte nach Gebühr zu schmähen. Er versichert dabei, er werde alsbald ihre Unverschämtheit vor aller Welt an den Pranger stellen. Dann aber weiss er auch nur die zwar seit Jahrhunderten in diesem Sinne ausgelegten, aber dadurch nicht beweiskräftiger gewordenen Schriftstellen, aus denen die göttliche Einsetzung des römischen Beichtinstituts mit all seinen einzelnen Teilen folgen soll, zu wiederholen, ohne einen anderen Beweis für seine Behauptungen zu erbringen, als dass er das sehr bequeme Auskunftsmittel braucht: es kann ja gar nicht anders sein; damit ist also bewiesen, dass es also ist. „In Übereinstimmung mit den heiligen Vätern der katholischen Kirche — schliesst er seine Ausführungen — werden wir also schliessen, dass unser Herr und Heiland Jesus Christus dies so heilkräftige Busssakrament eingesetzt hat, denn ein so wirksames Heilmittel gegen die Sünden kann nur Gott gegeben haben.“ [1]) Auf dasselbe

Näheres darüber s. S. 83 Anm. 1 — Bl. B 2[a] lesen, wo er die Notwendigkeit der Ohrenbeichte mit den Worten begründet „wolwissende wie etwan Christus vber das er curirt vnnd reingemacht die aussetzigen, sie doch remittirt vnnd gesant hat tzw den briestern, sich ynen tzuertzeygen.“ Vgl. dazu Bl. F 2[a], wo diese Beweisführung wiederkehrt unter gleichzeitiger Berufung auf die gleichfalls von der Kirche als Beweis für die göttliche Einsetzung der Beichte verwendeten Worte Christi Jo. 11, 44: Löset ihn auf und lasset ihn gehen.

[1]) Eck: De poenitentia et eius partibus libri IV. Opera contra Ludderum. Ingolstadt 1530. II: De poenitentia et eius parte confessione (vom Jahre 1522) Cap. IX p. CLXIII Fremit. . . . Ludderus, furit Oecolampadius, insanit cetera turba, Carlstadius, Melanchthon et similis farinae homines. . . . Horum impudentiam, temeritatem et errorem iam casti-

kommen aber schliesslich auch die Darlegungen bei Bischof Fisher hinaus. „Ich kann nicht glauben" — sagt er schliesslich in Übereinstimmung mit Duns Scotus —, „dass die Väter diese so überaus drückende Verpflichtung uns auferlegt hätten, wenn sie nicht völlig überzeugt gewesen wären, dass dies Beichtbekenntnis entweder von den Aposteln verordnet oder in der heiligen Schrift selbst klärlich gelehrt worden ist als etwas für alle Sünder vor allem anderen Notwendiges, das sie nicht könnten anstehen lassen, ohne auf das Heil ihrer Seele zu verzichten". [1]) Berthold von Chiemsee aber schreibt: „Christus

---

gabimus. Nun folgt Cp. X der Beweis, dass die Beichte in der Schrift, und Cp. XI—XIX, dass sie von den Kirchenvätern verordnet sei, dann Cp. XX p. CLXXIV f. die oben übersetzte Stelle Sanctis patribus ecclesiae catholicae consentientes concludamus, dominum et magistrum nostrum Jesum Christum hoc saluberrimum sacramentum poenitentiae instituisse, nam tam efficax contra peccata remedium non potest nisi deus instituisse.

[1]) Assertionis | Lutheranae Confutatio | per reuerendum patrem Joannem | Roffensem Episcopum | academiae Cantabrigen|sis Cancellarium. Anno MDXXIII (ohne Druckort, anscheinend ein deutscher Nachdruck der ersten Ausgabe Antwerpen. Michael Hillenius 1523) „postridie Calend. Januar." p. CC. Neque facile crediderim patres ipsos hanc usque adeo duram provinciam nobis imposuisse, nisi persuasissimi habuissent, hanc exomologesin aut apostolis institutam aut in ipsis scripturis sacris dilucide traditam fuisse, ceu rem cunctis peccatoribus apprime necessariam et quam contemnere non possent absque dispendio salutis animarum suarum (folgen Belegstellen aus der Schrift und den Kirchenvätern). Vgl. Duns Scotus a. a. O. IV, 17, 1 S. 487, wo es auch bereits heisst, Christus habe den Aposteln die Beichte geboten, und letztere hätten die Forderung mündlich an die Kirche weitergegeben. Dazu vgl. auch Assertio septem sacramentorum adversus Marti. Lutherum, aedita ab invictissimo Angliae et Franciae rege, et do. Hyberniae Henrico eius nominis octavo. Am Ende: Romae, opera Guilliereti, mense Decembri MDXXI apostolica sede vacante (ein Quartband), wo es, nachdem die gewöhnlichen Schriftbeweise angeführt sind, Bl. M 1ᵇ heisst: Verum de confessione, si verbum nullum neque nominatim neque in figura legeretur, nec quicquam a sanctis patribus diceretur: tamen cum videam totum populum tot saeculis peccata sua patefacere sacerdotibus, cum ex ea re tam assidue videam tantum boni perventum, tam nihil enatum mali (sic! Und das ist die Antwort auf Luthers Captivitas Babylonica!), aliud neque credere neque cogitare possem, quam eam rem non humano consilio, sed divino plane mandato et constitutam esse et conservatam. Neque enim ulla humana auctoritate populus unquam potuisset adduci, ut occultissima scelera, quorum tacitam

hat schweigend die mündliche Beichte durch offenbar vorbildliches Thun eingesetzt, da er den Grabstein aufheben liess und laut zu Lazarus sprach: „komm heraus". ... Dabei ist zu verstehen, ... die inwendige Todsünde soll durch offene Beichte hervorkommen, damit der Mensch wieder aufstehe aus seinen Todsünden. Danach haben die Apostel deutlich geboten, vor einem Priester zu beichten, und auch dabei angeordnet, wie solche Beichte geschehen soll. Also ist es Satzung und Gebrauch der christlichen Kirche und des neuen Gesetzes, nicht allein heimlich mit inwendiger Reue Gott zu beichten, sondern auch mit ausdrücklichem Bekenntnis einem Priester an Gottes Statt die Sünden zu sagen und zu offenbaren." [1]) Ebenso aber stellt er an einer anderen Stelle der evangelischen Deutung von 1. Petr. 2, 9f. auf alle Getauften einfach die katholische, ohne irgend einen Beweis dafür zu erbringen, als zweifellos richtig gegenüber und folgert dann daraus, die von den Evangelischen ausgesprochene Leugnung des allein dem Priester zustehenden Rechts des Beichthörens stelle jene den „Türken und Heiden" gleich und mache sie „verdammlicher als Jerobeam". [2]) So gilt es also je länger je mehr und bei Beginn der Reformation ganz zweifellos als eine in allen kirchlichen Kreisen anerkannte und völlig ausgemachte Sache: die Beichte muss durchaus dem Priester abgelegt werden. War nun aber in dieser Weise die Lehre der Kirche auf ausdrückliches

---

conscientiam habebant, quae ne prodirent in lucem, tanti referebat ipsorum, in alienas aures, qui posset cum vellet prodere, tanto cum pudore, tanto cum periculo, tam incunctanter effunderent (Ganz ähnlich auch Dietenberger „Das ander buch wider Martin Luther" 1524 Bl. O3[a] nach Wedewer: Johannes Dietenberger, Freiburg i. B. 1888 S. 324.) Die Erörterung wird dann abgeschlossen: Mihi ergo, quicquid ait Lutherus, non ex aliqua populi consuetudine, nex ex institutione patrum, sed ab ipso deo videtur instituta et praeservata confessio. (Natürlich handelt es sich hier auch um die Ohrenbeichte in ihrer damaligen kirchlichen Ausgestaltung, also mit dem Zwang des dem Priester abzulegenden, alle Einzelheiten umfassenden Sündenbekenntnisses.)

[1]) Berthold von Chiemsee: Tewtsche Theologey (aus dem Jahre 1527), herausgegeben von Reithmeier, München 1852, S. 508. S. 509 wird dann das Evangelium von den zehn Aussätzigen als Schriftbeweis für die göttliche Einsetzung der Beichte behandelt.

[2]) Berthold von Chiemsee a. a. O. S. 662 f.

göttliches Gebot zurückgeführt, so wurden nun weiter die Vorzüge des kirchlichen Beichtinstituts auch in der eingehendsten Weise dargelegt und ihre Heilsnotwendigkeit für alle ohne Ausnahme behauptet. Das geschah nach positiver wie negativer Seite. Die Beichte öffnet das Paradies, die Himmelsthür, heisst es zunächst, die Unterlassung der Beichte dagegen schafft ewige Verdammnis. Das wird besonders in den Beichtbüchern auf die verschiedenste Weise dargelegt. So heisst es z. B. in „Vnderrichtung eins geistlichen Lebens“, Strassburg 1509 [1]): „Das Bekennen der Sünde, das ist die Beichte, erwirkt Gnade, mehrt die Demut, thut den Himmel auf, stillt und beseitigt den Zorn Gottes, giebt wieder Frieden und versühnt wieder Gottes Majestät“ und sogar „es kann auch „der zart fronlychnam unseres herren“ ohne die Beichte der Seele Heil nicht bewirken“. Ebenso schreibt Otto von Passau: „Die vierundzwanzig Alten“, Strassburg 1500: „Den gerechten Menschen würde Gott ohne Beichte verurteilen und ihn töten, weil er in Sünden lebt, die Beichte aber giebt ihm dagegen ewiges Leben und macht ihn gerecht und Gott wohlgefällig,“ [2]) wie es schon in der von Geffcken ausgeschriebenen „Heidelberger Bilderschrift“ — nach Geffcken aus dem Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts — heisst: „Beichte und Busse ist besser als das edelste Gold; durch sie wird vertrieben der ewige Tod, der Teufel muss vor ihr flüchtig werden, sie schliesst die Hölle zu und macht uns im Himmel zu der Engel Gesellen.“ [3]) Und darum wird denn auch im „Spiegel menschlicher behaltnus“ — Speculum humanae salvationis. Ohne Jahr und Ort, nach Hasak (s. Anm. 1) anscheinend um 1490, empfohlen: „Du sollst gern oft beichten, denn die Beichte reinigt die Seele wie das Wasser den Leib.“ [4]) Nikolaus von

[1]) Hasak: Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters. Regensburg 1868 S. 356.

[2]) Hasak a. a. O. S. 251.

[3]) Johannes Geffcken: Der Bilderkatechismus des fünfzehnten Jahrhunderts und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther. Teil I: Die zehn Gebote. Leipzig 1855.

[4]) Hasak a. a. O. S. 188. Vgl. die ausführliche Darlegung der von eifrigem Beichten zu erhoffenden Vorteile bei Michael Lochmaier: Parochiale Curatorum Cap. IV, L. fol. d 5[b] ff. (Ich benutzte die Ausgabe von 1498.

Plove aber empfiehlt in seinem Tractatus sacerdotalis mit Berufung auf den „heiligen Thomas" häufiges Beichten mit eingehender Begründung folgendermassen: „Es kann die Beichte so häufig stattfinden, dass sogar die gesamte Strafe beseitigt wird. Denn St. Thomas sagt Dist. 18 quaest. 3 art. 3, dass durch die Absolution des Priesters nicht allein die Schuld erlassen wird, sondern auch etwas von der Strafe, die im Fegefeuer zu erdulden wäre, so dass, wer absolviert ist und vor geleisteter Genugthuung stirbt, im Fegfeuer weniger gestraft wird, als wenn er vor der Absolution gestorben wäre" .... und er fügt hinzu, „es ist kein Widerspruch, dass, wenn durch häufiges Beichten sogar die Gesamtstrafe beseitigt wird, die Sünde überhaupt unbestraft bleibt, weil das Strafleiden Christi dafür genug gethan hat". Der Verfasser schliesst dann daran die Mahnung: „es ist von Nutzen, auch mehreren zu beichten,[1]) weil jeder Beichtiger verpflichtet ist, für seine Beichtkinder zu beten und ihrer bei der Messe, wenigstens im allgemeinen, zu gedenken".[2])

Hagenow, gedr. von Johannes Rymman). Hier findet sich überhaupt eine sehr eingehende Zusammenstellung der von den verschiedenen Autoritäten hinsichtlich des Busssakraments aufgestellten Vorschriften. Von der weiten Verbreitung aber, die auch dieses Handbuch gefunden hat, zeugen die Nachweise bei Hain und Panzer die für die Zeit von 1495 — so ist nach Copinger: Supplement to Hains Repert. bibliogr. I, 299 der erste Druck zu datieren — bis 1519 zehn verschiedene Ausgaben nennen. Ähnlich auch in der Summa Rosella nach Dietterle S. 29 f. (s. unten S. 100), wo ausgeführt wird, das beste Mittel, vollkommene Sündenvergebung zu erlangen, sei häufiges Beichten, weil man so am sichersten sein könnte, dass durch eine Addition der öfteren teilweisen Vergebung allmählich die vollkommene zu erlangen sei.

[1]) Ähnlich Guillermus Parisiensis: De septem sacramentis. O. O. u. J. 8°. Bl. 29[b], wo in längerer Ausführung dargelegt wird, dass es fructuosum est et utile pluries eadem peccata confiteri. Vgl. auch Johannes Pfeffer de Wydenberg: Directorium sacerdotale — nach einer Bemerkung am Schluss im Jahre 1482 vollendet — O. O. u. J. (Vgl. Hain No. 12862) Bl. M 6b[1] (Teil XII § 36): omnes doctores et sancti concorditer affirmant, quod maxime expediat confiteri frequenter, primo ideo quod in sacramentali confessione plura concurrunt, quae ad delenda peccata cooperantur et prosunt, puta potestas clavium, oratio confessoris, pudor et humilitas confitentis atque contritio eius.

[2]) [Nicolaus de Plove (auch Plone, Blonie, Blony):] Tractatus sacerdotalis de sacramentis deque divinis officiis et eorum administrationibus.

Also die Beichte öffnet nicht nur den Himmel und das Paradies und giebt ein Anrecht auf das ewige Leben — auch das

---

Argentinae. Martin Flach. 1493. Grossoktav, 126 Bl. (1 Seite leer). Bl. e 3[a]. Diese Schrift, die im folgenden noch mehrfach citiert wird, ist von besonderer Wichtigkeit, weil wir in ihr ein offizielles Handbuch für die Verwaltung der Sakramente, also auch für die Beichtpraxis haben. In der Vorrede (Bl. a 3[a]) heisst es nämlich, nachdem über die in der Verwaltung der Sakramente herrschenden Verschiedenheiten und die daraus sich ergebenden Missstände gehandelt ist: Nos Stanislaus, dei et apostolicae sedis gratia episcopus posnoniensis, paterna sollicitudine pastoralis officii excitati inter tot fluctivagos excursus viam cupientes ostendere certiorem, praesentem tractatum de administrandis rite ecclesiasticis sacramentis celebrandisque missarum solenniis et censuris ecclesiasticis canonice observandis per venerabilem virum magistrum Nicolaum de Plove, decretorum doctorem, capellanum nostrum devotum, fideliter collectum et plena discussione masticatum de fratrum nostrorum posnoniensis capituli consilio et assensu praevia deliberatione approbatum omnibus et singulis rectoribus ecclesiarum parochialium habendum et tenendum ad unguem praecipimus et mandamus, volentes secundum ipsum in administrandis sacramentis, celebrandis officiis censurisque observandis omnes et singulos dirigi et gubernari, statuentes, quod si — quod absit — quispiam per archidiaconum nostrum aut per testes nostros synodales tempore visitationis repertus fuerit, qui secundum dicti tractatus formam, modum et dispositiones se non gesserit in omnibus supradictis, aut qui eundum non habuerit prae manibus, poenam synodalem irremissibiliter persolvendam pro prima vice se noverit incursurum, pro aliis vero vicibus ad arbitrium nostrum de cetero puniendum. Also der genannte Bischof von Posen hat den Traktat durch seinen Kaplan zusammenstellen lassen und führt ihn, nachdem er die volle Billigung des Posener Kapitels erhalten hat, für den ganzen Umfang seiner Diözese als offizielles Handbuch ein. Jeder Geistliche soll es — bei Androhung von Strafen — besitzen und sich ganz genau danach richten. Datiert ist diese Vorrede freilich nicht. Gams: Series episcoporum ecclesiae catholicae, Regensburg 1873 weist aber für Posen aus der Zeit vor 1493 nur einen Bischof Namens Stanislaus nach, das ist Stanislaus Cioleck, der von 1428 bis 1438 den Posener Bischofstuhl innehatte (Gams a. a. O. S. 355). Wir haben also die Ausgabe dieses offiziellen Handbuchs in die genannten Jahre zu setzen. Nun hat aber dieser Traktat, wie die zahlreichen auf uns gekommenen Exemplare beweisen, eine grosse Anzahl von Auflagen erlebt und ist in den verschiedensten Orten immer von neuem gedruckt worden, so dass wir daraus entnehmen können, eine wie weite Verbreitung das Buch gefunden hat. Ich stelle die bei Hain: Repertorium bibliographicum, Copinger: Supplement to Hains Repert. bibliogr. (Tom. I. S. 106) und Panzer: Annales

typographici (XI S. 50) genannten Ausgaben nach Jahr und Ort, ev. auch Drucker zusammen.

1480 (vermutlich Strassburg) ohne Angabe des Druckers.
1486 ohne Ort und Druckerangabe.
1487 Strassburg, ohne Druckerangabe.
1487 Reutlingen, Johann Otmar.
1488 Strassburg, ohne Druckerangabe.
1490 ebenda, Martin Flach.
1492 desgleichen.
1494 desgleichen.
1496 desgleichen.
1499 desgleichen.
1503 desgleichen.
1508 Strassburg, Johann Knoblouch.
1512 desgleichen.
1514 Paris, Johannes Parvus.
1516 ebenda, Berthold Rembold.
1519 Krakau, Johann Haller.
1525 Paris, Claude Chevallon.
1528 ebenda, Johann Longis.
1529 Krakau, Matthias Scharffenstein.

Dem kann ich, als hierunter nicht aufgeführt, zwei auf der Breslauer Stadtbibliothek vorhandenene Drucke hinzufügen, einen ums Jahr 1480 anzusetzenden, von Caspar Elyan (Domherr zum heiligen Kreuz in Breslau, druckte zwischen 1475 und 1486. Vgl. die Aufsätze von Dziatzko: Zeitschrift für Geschichte und Altertum Schlesiens Bd. 15, 1 ff.; 16, 290 ff.; 19, 386 ff. Breslau 1880, 1882, 1885) und den am Anfang der Anmerkung genannten Strassburger Druck von Martin Flach aus dem Jahre 1493. Nun vergleiche man nur die Druckorte dieser von Posen aus erlassenen Verordnungen: Breslau, Strassburg, Reutlingen, Krakau, Paris und die Zahl der Ausgaben, die allein bei Martin Flach in Strassburg erschienen sind! Daraus ergiebt sich zweifellos die ungemein weite Verbreitung, die das Posener Handbuch gefunden hat. Um der Vorrede willen aber wird man es überall als offiziell angesehen haben, so dass also seine Bestimmungen eine ganz besondere Bedeutung für uns bekommen. — Wenn übrigens bei Wetzer und Welte a. a. O. I S. 985 der Traktat zu den Werken Antonins von Florenz gezählt wird, so ist das irrtümlich. Ob er irgendwann unter Antonins Namen erschienen ist — was ja bei der grossen Wertschätzung und Verbreitung der Antoninschen Schriften wohl begreiflich wäre — habe ich trotz eingehender Nachforschungen nicht ermitteln können, auch bei keinem der Nomenklatoren eine darauf bezügliche Notiz gefunden. Vielleicht ist aber der Irrtum auf irgend einen Sammelband zurückzuführen, in dem der Traktat mit Antoninschen Schriften zusammengebunden war. Das ist z. B. in einem Bande der Breslauer Universitätsbibliothek der Fall, in dem sich der Traktat, u.

sagt bereits Thomas von Aquin[1]) — sie kann auch vor dem Fegefeuer bewahren. Es ist also danach nur begreiflich, wenn man oft den Rat aussprechen hört, so oft als möglich zu beichten. So heisst es z. B. in der Confessio generalis aus Surgant: Manuale Curatorum, Strassburg 1516: Oft und viel beichten wäre dem Menschen gut und nützlich, weil er täglich sündigt und wider Gott handelt. Und ähnlich schreibt Geiler von Kaisersberg: Granatapfel, Augsburg 1510: Zu wie gar grossem Nutzen würde es deiner Seele dienen und dich in der Furcht Gottes behüten, wenn du oft im Jahr beichtetest .... Es wären dir deine Werke verdienstlich zum ewigen Leben.[2]) Überhaupt aber sind derartige Empfehlungen häufigen Beichtens sehr zahlreich.[3])

Ist aber nun so nach Seite der durch die Beichte vermittelten Gnadenwirkungen ihre Heilsnotwendigkeit dargethan, so wird dazu nach der anderen Seite weiter ausgeführt, dass die Unterlassung der Beichte die ewige Verdammnis im Gefolge hat. So heisst es z. B. in dem oben citierten „Spiegel menschlicher behaltnus“: Wer auch jetzt (d. h. in der österlichen Zeit) oder einmal im Jahr nicht beichtet und den heiligen Leib des Herrn empfängt, ... wäre ... ewiglich verloren. Dasselbe führt die „Summa Joannis, gezogen auss den Euangelien vnd Geystlichen vnd Weltlichen rechten“, Basel 1518 mit folgenden Worten aus: „so ein Mensch einen Beichtiger haben kann und nicht beichten will und verschmäht so

---

zw. der Elyansche Druck, neben Antonins Summula confessorum findet. Näheres über diesen Band s. bei Stenzler: Librorum seculo XV impressorum. quos Bibliotheca Regiae Universitatis Vratislaviensis tenet, conspectus generalis. Breslau 1861 (Festschrift zum Universitätsjubiläum) S. 19 f.

[1]) A. a. O. Suppl. qu. IX a. 3 per confessionem aperitur paradisus — confessio spem salutis tribuit.

[2]) Hasak a. a. O. S. 527 u. 391.

[3]) Vgl. z. B. ausser der S. 18 Anm. 1 aus Johannes Pfeffer de Wydenberg citierten Stelle Lochmaier: Parochiale curatorum. Bl. d 5 [b] ff., Johann Pfeffer a. a. O. Teil 12 § 35 Bl. M 6 b [1] ff. und Paltz Supplementum Coelifodinae Leipzig 1510. M. Lantzperg Bl. s6 b [1], wo überall besonders auch die seit Thomas streitige Frage behandelt wird, ob man Todsünden alsbald, nachdem sie begangen sind, beichten müsse. Die Frage wird bald bejaht, bald verneint, wie auch Thomas beide Auffassungen hat.

das Gebot Gottes und der heiligen Kirchen, der kann nicht selig werden“ und ebendaselbst etwas später, es „giebt viele Menschen, die sehr selten, und etliche, die nie beichten wollen, und die also ihre Seele verdammen“.[1]) In ähnlicher Weise aber wird auch im Tractatus sacerdotalis gesagt: wenn jemand es verschmähen sollte zu beichten, der würde verdammt werden, wenn er auch noch so viel Reue empfände. (Man beachte, in welchem Umfange hier der Prozess, durch welchen nach den Darlegungen S. 5 die Beichte über die beiden anderen Stücke des Busssakraments erhoben wurde, zu Gunsten der ersteren entschieden ist!) Und der Verfasser schärft, was er sagen will, noch einmal ein: Wo die Beichte verschwiegen wird, da bleibt keine Hoffnung auf Vergebung.[2]) Endlich aber legt Berthold von Chiemsee dies alles zusammenfassend dar. Er weist es zunächst zurück, wenn — wie er sagt — „Griechen und andere abgefallene Christen“ gemeint haben und noch heute meinen, es sei ... genug, heimlich zu beichten und vor Gott allein die Sünden zu beklagen. Er betont demgegenüber, „da die Seelsorger, die von Christus und der Kirche Vollmacht haben, über die verborgenen Sünden kein Urteil fällen können noch ihrem Auftrage gemäss ihres Amtes warten, ohne dass sie die Sünde mit ihren Umständen erforschen, so ist es notwendig, dass sie sich danach in der Beichte erkundigen.“ Er begründet das damit, dass ohne Beichte eben keine Vergebung möglich sei. „Wie wohl — sagt er — durch die Reue die Sünden und die ewige Todesstrafe aufgehoben sind, sind doch die Flecken und Schulden nicht völlig abgethan. Darum ist es noch notwendig, mündliche Beichte zu leisten, so viel als möglich ist, um des Gehorsams willen und der Gebote, die die Kirche darüber gegeben hat. Wer dies Gebot und die Kirche verachtet und es versäumt, willig zu beichten, dem werden seine Sünden durch blosse Reue nicht vergeben.“ So weist er also die noch von Wessel De sacr. poenit. Opp. p. 790 aufgestellte Behauptung: contritus ante

[1]) Hasak a. a. O. S. 177, 523 und 527f.

[2]) A. a. O. Bl. d 7^{b}: Qualiscunque esset contritus, si quis contemneret confiteri, damnaretur und Ubi est taciturnitas confessionis, non est speranda venia criminis.

sacramentum iustus (vgl. Seeberg: Dogmengesch. II S. 195) scharf zurück und schliesst: „Darum verfallen viele Menschen dem ewigen Tode, weil sie ihre schändlichen heimlichen Sünden vor Scham nicht beichten und dem Priester offenbaren.“ [1]) So hatte denn also die im Kanon Innocenz' III. zum Ausdruck gekommene Lehrmeinung den vollständigsten Sieg errungen. Es war ganz allgemein gültige Lehre der Kirche geworden, dass die dem Priester abzulegende Beichte für das Seelenheil jedes Menschen unbedingt notwendig sei, weil ohne sie keine Vergebung möglich. Es ist also auch durchaus keine Übertreibung, wenn Luther und die ihm nahe stehen über die von den Römischen geübte Vergewaltigung der Gewissen bald in tiefem Schmerz, bald in grimmigem Zorne klagen, wie z. B. — um von Luther hier abzusehen — Jakob Strauss unter den unchristlichen und verdammlichen Lehren des Papstes vor allem die nennt, „dass niemand könne selig werden, er habe denn alle und jede Sünde mit allen Umständen dem Pfaffen oder Mönch in seine Ohren geblasen,“ [2]) während es in einer eigenartigen Schrift von „Bruder Hanns von Tanneffelt“ heisst, die Pfaffen und Mönche seien „so vermessen und tollkühn gewesen ... zu sagen, wer dem Priester nicht beichte, dem könnten seine Sünden nicht vergeben werden.“ [3])

---

[1]) A. a. O. S. 507 ff.

[2]) Eyn new wunderbarlich Beycht|půchlin, in dem die wahrhafft gerecht beicht und pueß-|fertigkeit christenlich gelert und angezeygt wirt| vnd kůrzlichen all tyranney ertichter men-|schlicher beycht auff gehaben, zcu seli-|ger rew, frid vnd freid der ar-|men gefangen gewissen. | D. Jacobus Strauss, Ecclesiastes | zcw Eysennach in Důringen. Darunter ein Beichtender vor dem Priester, hinter ihm ein Engel. — Ohne Titeleinfassung. Titelrückseite bedruckt. Am Ende der Vorrede: Datum zu Eysennach in Důringen am neuntentag des Februarii Im 1523. Jare. 18 Bl. 4⁰. Aij—Eij (letzte Seite leer). Bl. A 2ᵇ. — Der Drucker nennt sich nicht. Es ist vermutlich Nikolaus Widemar in Eilenburg, wie ein mit dem „Beichtbüchlein“ genau übereinstimmender anderer Druck beweist, die Schrift „kurtz vnd verstendig leer vber das wort S. Pauli / zu den Rőmern / der todt ist / der ist von sunden gerecht gemacht / fast dinstlich der gemeynen wochen, so yn etlichen Kirchen in Francken vnd Dőringen / vnd fast yn allen landen / yerlich fur die seelen gehalten ..... Eyssenach. Doct. Jacobus Straus. Gedruckt tzu Eylenburg durch Nicolaum Widemar. — Am Schluss: Geprediget zu Eyssenach .... Im XXiij.

[3]) Die genannte Schrift findet sich in einem Sammelband der Bres-

Nun führen uns aber einige der zuletzt angeführten Stellen schon einen Schritt weiter. Da ist — bei Berthold von Chiemsee und Jakob Strauss — von der Notwendigkeit geredet, alle und jede Sünde mit allen ihren Umständen zu beichten. Das aber ist die Forderung, durch welche die Kirche in weiterer Verfolgung des längst von ihr angenommenen Prinzips der weitesten Ausdehnung der Beichtbekenntnisse [1]) die oben bei Thomas von Aquin nachgewiesene Lehre von der „integra confessio" weiter ausgebildet hat, und sie ist von den verhängnisvollsten Folgen gewesen. Zunächst wurde das „alle Sünden beichten" im Kanon des vierten Laterankonzils immer mehr betont, so dass daraus die Forderung gemacht wurde, man müsse alle und jede Sünde beichten. War das eigentlich schon bei Thomas mit der Forderung der integra confessio geschehen, so wurde es bald weiter ausgeführt. Im Tractatus sacerdotalis z. B. wird es als eine bei der Beichte mit aller Sorgfalt zu beachtende Bedingung eingeschärft, dass der Beichtende nichts auslasse, [2]) und wie weit man diese

---

lauer Stadtbibliothek (Sign. 4 B 647), 4 Blätter in Quart. Der Titel lautet: Durch Doctor Marti-|nus Luthers lere der heyligen schrifft Habe | Ich bruder hanns von tanneffelt den armen schwachen | yhm glawben eyn christlicher vnd, Brüderlicher vn | terrichtunge eyner rechfertigung der sůndenn | dem prister zw beichten vnd dor auff frőlichen | tzu dem sacrament Gehen wye du yn dis-|sem buchlein der schrifft klerlich an tzeiget | mit schrifft vorfurdt Du wolst mitt | vorstandt vnd auff merkung lessen | wie hie noch folget. | Darunter MDXXiij. Witthemberg. In Wirklichkeit ist es, wie ein am Ende desselben Bandes befindlicher Druck beweist: „Vonn B. Henrico ynn | Diedmar verbrand sampt | dem zehenden Psalmen | ausgelegt durch | Martinus | Luther", am Schlusse der Vermerk „Gedruckt In der koniglichen stadt Breslaw. Adam Dyon. M.D. XXV.", ein Nachdruck aus der Offizin des genannten Breslauer Druckers. Über den Verfasser habe ich nichts ermitteln können. Nach Ritter: Geographisch Statistisches Lexikon liegt ein Dorf Dannefeld in der Provinz Sachsen, Reg.Bez. Magdeburg, Kr. Gardelegen. Vielleicht ist das Heimat oder Wohnort des Verfassers. Ausserdem nennt Ritter Tannfeld, Bayern, Reg.Bez. Oberfranken, HA. Kulmbach.

[1]) Über die allmähliche Ausbildung der hinsichtlich des Umfangs der Beichtbekenntnisse erhobenen Forderungen vgl. Steitz: Das römische Busssakrament. Frankfurt a. M. 1854, besonders S. 110ff.

[2]) A. a. O. Bl. f 3ᵃ Als cautela ex parte confitentis conservanda ne aliquid obmittat.

Forderung ausgedehnt hat, davon geben uns zahlreiche Beichtanweisungen ein deutliches Bild. So lesen wir in dem „Beichtspigel mit vil lere vnnd beispilen tzu seligkeitt der selen getzogen auss der heiligen schrifft“ 1495: Du sollst thun wie jemand, der ein Haus reinigt. Er sucht alle Winkel durch, und was er Unreines findet, kehrt er auf einen Haufen. Also sollst du alle Winkel deiner Seele durchforschen und alle deine Sünden auf einen Haufen sammeln und sie also allzumal ausbeichten.[1]) Ebenso wird in „Der guldin Spiegel des Sunders“, Basel 1497 gefordert, „es ist not ein fleissig Bedenken ... also, dass du dich aller seit deiner letzten Beichte begangenen Sünden, deiner Begierden, Worte, Werke und Versäumnisse so sorgfältig suchst zu erinnern, als ob der Verlust all deines zeitlichen Gutes, deiner Ehre oder der Gesundheit deines Leibes davon abhinge.“[2]) Was man aber auf diese Weise an sich entdeckt, das soll man mit der grössten Gewissenhaftigkeit dem Priester in der Beichte offenbaren, denn es gilt die Regel: „wer einen Teil seiner Sünden beichtet, behält aber zwei oder drei Sünden absichtlich für sich, dem bleibt die gesamte Sündenschuld unvergeben.“[3])

Und was gehörte nun alles zu den zu beichtenden Sünden? In dem von Geffcken beschriebenen „Spiegel des Sünders“ — nach Geffcken um 1470 — beschäftigt sich eine ganze Reihe von Kapiteln mit der Erläuterung dieser Frage. Da wird Kap. 10 gehandelt „Von bösem Willen, die Sünde zu voll-

[1]) Hasak a. a. O. S. 187.

[2]) Ebenda S. 215.

[3]) Aus der „Heidelberger Bilderhandschrift“. Geffcken a. a. O. Beil. S. 9 (nach G. Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrh.). Vgl. Tract. sacerdot. Bl. f 3[a] ebenfalls unter den cautelae confitentis: ne obmittat reiterare confessionem, si ..... confessio non fuit integra, quia tacuit aliquod peccatum mortale und Summa magistri Johannis de Aurbach, Vicarii Bambergensis. O. O. u. J. — ich benutzte ein Exemplar der Breslauer Stadtbibliothek, das laut handschriftlichen Vermerks, der auf einer Mitteilung des bekannten Inkunabelnforschers Pater G. Reichhart, Verfassers der „Beiträge zur Inkunabelnkunde“, Leipzig 1895, beruht, um 1475 von Henricus Eggesteyn in Strassburg gedruckt ist. — Bl. 5[a]: si dixerit (sc. confitens), se aliquid scienter obmisisse, inducas ipsum, ut etiam omnia peccata tunc confessa confiteatur de novo, cum prima confessio fructuosa non fuerit.

bringen durch sich und andere Menschen"; Kap. 11 „Von dem Widerstand der Sünde". Es soll nämlich gebeichtet werden, inwiefern man es unterlassen hat, der Sünde zu widerstehen und sie zu fliehen, den Ort, die Zeit, die Person, die dazu reizten, zu meiden, auch wiefern man nicht durch Fasten und Gebet sich zum Kampf gegen die Sünde gerüstet hat. Kap. 12: „Von dem Anlass, den ein Mensch dem anderen zur Sünde giebt." Kap. 13: „Ob man unehrbare Gedanken auch beichten soll", es bringe das grosses Verdienst, heist es, sei aber nicht in jedem Fall notwendig. Kap. 14: „Von müssigen und gegen den Nächsten gerichteten Worten". Kap. 15: „Von unreinen Träumen, wie die zu beichten seien." [1]) „Der guldin Spiegel des Sunders" aber sagt darüber: „gieb deinen Stand, dein Gewerbe, deine täglichen Verrichtungen klar zu erkennen, und wie du dich darin benommen und verhalten hast. Betrachte vom Morgen bis zum Schlafengehen, wie dein tägliches Verhalten bisher gewesen sei in der Ehe, in deinem Gewerbe, im Kirchengehen, im Beten, Fasten, Almosengeben, bei Bezahlung deiner Schuld, deiner sieben Zeiten u. s. w. Mit was für Worten (sc. du gesündigt hast), mit was für Werken, mit bösem Vorbild, mit nichtsnütziger, böser Gesellschaft, alles nach deinem Stand und deiner Lebensgewohnheit." [2]) Und derartige, schier alles umfassende Anweisungen sind nicht etwa seltene Ausnahmen, gewissermassen Auswüchse. Das hier zu Tage tretende Prinzip findet sich überall, und die Durchführung ist gleichfalls fast überall dieselbe. Man vergleiche z. B. „Das Buch der zehn gepot" und Otto von Passaus oben citierte Schrift bei Hasak a. a. O. S. 73 und 253, besonders aber die zahlreichen Belege bei Geffcken a. a. O., im Text S. 53 ff. und in den Beilagen. Es ist schier unglaublich, was da alles bei den einzelnen Geboten angeführt wird, und was alles gebeichtet werden soll. Um nur eine Probe zu geben: Johann Wolff will nach seinem S. 39 eingehender besprochenen Büchlein beim achten Gebot das Bekenntnis hören: mit meinen spitzigen, langen Schuhschnäbeln habe ich falsch Zeugnis gegeben, als hätte ich solche Füsse und Zehen. Ich habe mit den Kleidern falsch Zeugnis

[1]) Geffcken a. a. O. Beilagen S. 49 f.

[2]) Hasak a. a. O. S. 218.

gegeben dadurch, dass ich mich verkleidet habe in der Fastnacht. Geffcken a. a. O. S. 91. Und das ist nicht etwa eine ganz aussergewöhnliche Absonderlichkeit. Derartiges findet sich vielfach. Vgl. z. B. Geffcken a. a. O. S. 26.

Doch aber glaubte man mit dem allen immer noch nicht genug gethan zu haben. Es ist in den eben citierten Worten aus „Der guldin Spiegel des Sunders“ schon zum Ausdruck gekommen, dass man forderte, es solle sich jeder, der beichten wolle, so sehr als möglich bemühen, sich aller seiner Sünden zu erinnern. Wie aber nun, wenn das einem oder dem anderen doch nicht vollkommen gelang, wenn ihm etwa hinterher etwas einfiel, woran er bei der Beichte nicht gedacht hatte, was dann? Sollte das ungebeichtet bleiben? Es wird nach Vorstehendem klar sein, dass das mit der sonst vertretenen Auffassung des „alles beichten“ nicht übereingestimmt hätte. So kam man denn zu der Forderung, dass alle etwa bei einer Beichte vergessenen Sünden bei nächster Gelegenheit dem Priester nachträglich zu beichten seien. Ja, man ging sogar teilweise so weit, zu sagen, sobald bei einer Beichte etwas vergessen sei, sei die ganze Beichte unnütz, es müsse alles noch einmal gebeichtet und dabei das, was vergessen war, nachgetragen werden, es sei denn, man könne demselben Beichtiger wie früher beichten, und dieser erinnere sich noch an das, was ihm damals von dem Beichtenden bekannt worden sei. So wird's z. B. von Gabriel Biel gefordert.[1]) Sehr bezeichnend

[1]) Gabriel Biel a. a. O. XX 6b²: Cum quis alicuius mortalis peccati obliti prius et ideo non confessi recordatur, tunc tenetur ille, id peccatum oblitum cum omnibus prius confessis iterum confiteri, nisi forte eidem confiteretur, cui prius confessus est, qui adhuc haberet memoriam peccatorum prius sibi confessorum. Andere gingen allerdings nicht so weit. So heisst es bei Michael Lochmaier: Parochiale Curatorum. Kap. IV, F fol. d 3ᵇ: Si confitens est oblitus aliquorum peccatorum in prima confessione debet eidem confessori et non alteri confiteri, si eius copiam habere potest. Alius si non potest, licet non teneatur omnia iterato singulariter alteri confiteri, si ex certo proposito non obmisit, tamen debet hoc facere in generali, ut sic confessio sit indivisa. Johann von Paltz aber sagt — Supplementum Coelifodinae Bl. t 1ᵇ: Si confitens dimidiat confessionem, oportet quod uni fiat confessio omnium, quae habentur in memoria. Si vero aliqua exciderint a memoria, non ideo reputari debet confessio dimidiata.

aber heisst es in dem oben — S. 17, vgl. ebenda Anm. 4 — citierten „Spiegel menschlicher behaltnus“, nachdem als Frucht des Sakraments genannt ist, „es werden davon dem Menschen alle seine vergessenen Sünden ausgetilgt“, „es wäre denn, dass ein Mensch nach der Beichte und nach dem Empfang des heiligen Leibes einer Sünde gedächte. Die wäre er schuldig zu beichten, und thäte er das nicht, er thäte nicht recht.“ [1]) Also — so muss man doch sagen — die vergessene Sünde ist durch das Sakrament in Gottes Gedächtnis ausgelöscht; erinnert sich aber der Mensch hinterher wieder daran, so wacht auch bei Gott die Erinnerung wieder auf!

Auf derselben Linie der Entwickelung liegt aber auch ferner die weitere Forderung, dass man die Beichte nicht „teilen“ soll, d. h. nicht einem Priester den einen Teil, einem anderen das Weitere beichten. Auch dies gilt als notwendige Vorbedingung einer rechten Beichte [2]), und die Unerlässlichkeit dieser Forderung wird gleichfalls überall mit dem grössten Nachdruck betont. So sagt z. B. „Der guldin Spiegel des Sunders“, „die Beichte soll auch ganz und ungeteilt sein, nicht einem Priester einen Teil und einem anderen den anderen Teil sagen, denn solche Beichte wäre ganz unnütz; es müsste von neuem gebeichtet werden; es könnte dich keiner von beiden heilen“, und derartige Bestimmungen kehren überall wieder.[3]) Das von Geffcken abgedruckte, sehr verbreitete Beichtbüchlein „Peniteas cito“ oder „Penitentiarius“ aber, das Geffcken in die

---

[1]) Hasak a. a. O. S. 178. Die Forderung vergessene Sünden nachzuholen findet sich auch „Der guldin Spiegel des Sunders“ a. a. O. S. 215, Geffcken a. a. O. Beilagen S. 9 aus der Heidelberger Bilderhandschrift und sonst häufig.

[2]) So Duns Sc. IV, 17 qu. un. § 19 und Tract. sacerd. a. a. O., gleichfalls unter den „cautelae“ s. 24 Anm. 2, wo es heisst „ne dividat confessionem“. Ebenso in allen Beichtanweisungen.

[3]) Hasak a. a. O. 216 und 211, vgl. dazu die zahlreichen Parallelen z. B. aus Otto von Passau: „Die 24 Alten“, s. o. S. 17, „Der beschlossen gart des rosenkrantz Marie“ Nürnberg 1505, „Vnderrichtung eins geistlichen lebens“ Strassburg 1509, Geiler von Kaisersberg: „Granatapfel“ Augsburg 1510, Summa Joannis — s. S. 21 — bei Hasak a. a. O. S. 253, 303, 356, 358, 394, 524 und 526, sowie zahlreiche Parallelen bei Geffcken a. a. O. Beil.

ersten Jahre des 16. Jahrhunderts setzt, schreibt, die eben besprochenen Anweisungen zusammenfassend, vor: Wenn du die Todsünde einzeln einem Priester gesagt hast und zugleich alle begleitenden Umstände, welche die Sünde erschweren, so sage auch, was du willens gewesen bist zu thun, sag' deine Vergehen, enthülle sie überhaupt, sage die erlässlichen Sünden und „was dir macht dein gemüt kündt".[1]) So heisst es eben alles und jedes sagen! Vor allem aber müssen wir hier nun noch auf den Unterschied, der zwischen den erlässlichen oder täglichen und den Todsünden gemacht wurde, und seine Bedeutung für die Beichte eingehen. Man pflegt es gewöhnlich so anzusehen, als sei ein Beichtbekenntnis über die erlässlichen Sünden nicht gefordert worden. Doch ist das nicht eine so völlig ausgemachte Sache, wie es scheinen könnte und wie man meistens denkt. Allerdings ist die Entwickelung zunächst dahin gegangen, dass man die erlässlichen Sünden ziemlich allgemein von der Beichte ausschloss oder wenigstens ihre Erwähnung nicht für notwendig hielt. Das bahnt sich schon durch Thomas von Aquino an. Dieser sagt in der Summa hierüber: Durch das Sakrament an sich werde das Beichten der erlässlichen Sünden nicht notwendig; es sei nur kirchliche Ordnung für alle die, welche sonst nichts zu bekennen hätten. Daneben aber berichtet er auch von einer anderweitigen Auffassung, wonach zur Beichte überhaupt nur diejenigen verpflichtet seien, welche Todsünden haben. Diese Auffassung scheint ihm darin begründet, dass in den kirchlichen Satzungen verlangt werde, man solle alle Sünden beichten. Das könne sich nicht auf die erlässlichen Sünden beziehen, weil niemand

---

[1]) Geffcken a. a. O. Beilagen S. 190.

Cum singillatim mortalia dixeris uni
Cuncta simul quaecunque gravant comitantia culpas,
Dic circa factum committere quae voluisti,
Dic tua delicta, generaliter ista revela,
Dic venialia, dic quae sunt a mente relapsa.

Die Bedeutung der letzten Werte ist zweifelhaft. Relabor a mente kann doch wohl nur „entfallen" heissen. Das scheint aber in den Zusammenhang nicht zu passen. Es müsste mindestens heissen: die bei früheren Gelegenheiten entfallenen. Darum ist oben die den lateinischen Versen beigefügte deutsche Übertragung, die sonst nicht allzu genau ist, hier wörtlich angeführt.

schlechterdings alles beichten könne. Demgemäss aber wäre, wer ohne Todsünde sei, auch zum Beichten der erlässlichen Sünden nicht verpflichtet. — Thomas will also die Frage nicht unbedingt entscheiden. Dass er selbst aber mehr zu der zweiten Ansicht neigt, beweist eine andere Stelle, wo er ausdrücklich sagt: „die erlässlichen Sünden braucht man nicht dem Priester zu beichten“.[1]) Darin aber ist ihm dann die Mehrzahl der Kirchenlehrer gefolgt, und besonders Duns Scotus hat diese Auffassung energisch vertreten. Ihm gilt es als zweifellos, dass niemand zum Beichten der erlässlichen Sünden verpflichtet sei.[2]) Das aber wird in der Folgezeit mehr und mehr die bei den meisten herrschende Meinung, so dass vielen sogar als allseitig anerkannt galt, was wir z. B. in „Das Buch der zehn gepot“, Venedig 1483 lesen: „man soll . . . nicht Not machen mit täglichen Sünden (sc. in der Ohrenbeichte); nur in der gemeinen Schuld sollst du sie sagen und brauchst sie auch nicht zu unterscheiden. Denn das heilige Vaterunser, das Weihwasser, der Anblick des heiligen Sakraments, die Liebe Gottes, die ernstlich ist, und auch die gemeine Schuld — dies alles vertilgt und beseitigt alle tägliche Schuld“.[3]) So hat es denn auch Luther angesehen, der aus

---

[1]) A. a. O. Suppl. qu. 6. a. 3: A vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione ecclesiae, quando non habet alia, quae confiteatur. Vel potest dici secundum quosdam, quod . . . . non obligantur nisi illi, qui habent peccata mortalia. Quod patet ex hoc, quod dicit, quod „debent omnia peccata confiteri“, quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest. Et secundum hoc ille, qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium. Dazu a. a. O. q. 8 a. 3: non oportet, quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur. — Von den Äusserungen, die sich im Sentenzenkommentar des Thomas finden, ist hier mit Absicht abgesehen. Hier hat er sich allerdings mehr für die Beichte der venialia ausgesprochen, vgl. Li. IV di. 16f. Aber das ist sein Standpunkt in jüngeren Jahren gewesen, während er in der Summa seine Gesamtanschauung darlegt, wie sie sich am Ende seines Lebens gestaltet hat.

[2]) A. a. O. IV d. 9 qu. un.: De peccato . . . . veniali non oportet dubitare, quia de illo non est necessitas poenitentiae und IV, 17, 1 (S. 494) nullus tenetur ad confessionem venialium. Ähnliches nach Alexander Hales. und Bonaventura bei Seeberg: Dogmengesch. II, 118.

[3]) Hasak a. a. O. S. 73.

dieser Auffassung heraus schreibt: sage mir, wo existiert ein Gebot, dass die täglichen Sünden dem Priester zu beichten sind! Sagen sie (sc. die Kirchenlehrer) nicht selbst alle einmütig, dass die täglichen Sünden nicht in die Beichte gehören?[1])

Doch aber steht nun diese Auffassung durchaus nicht völlig unbestritten da. Es stand derselben vielmehr auch eine andere Anschauung gegenüber. Gerade in Bezug auf den soeben citierten Ausspruch bekämpft z. B. Bischof Fisher von Rochester sehr energisch Luthers Meinung. Es sei etwas anderes, sagt er, etwas für unerlaubt zu erklären, oder nur zu sagen, man sei nicht dazu verpflichtet. Wenn Luther letzteres hinsichtlich der Beichte der täglichen Sünden gesagt hätte, würde man ihm zugestimmt haben. Er aber wolle solches Beichten verbieten, und das gehe nicht an.[2]) Fisher will also hiernach aus der Beichte der erlässlichen Sünden zwar nicht eine Verpflichtung machen, hält es aber doch für ratsam, sie nicht zu unterlassen. Und diese Auffassung steht durchaus nicht vereinzelt da, ist auch nicht etwa erst durch die Opposition gegen Luthers Aufstellungen hervorgerufen. Dasselbe hat schon Paltz gesagt.[3]) Ja, andere gingen noch weiter. So macht der Tractatus sacerdotalis unter Berufung auf die S. 30 Anm. 1 erwähnten Auslassungen im Sentenzenkommentar des Thomas auch die Beichte der erlässlichen Sünden direkt zur Pflicht, und das war also — vgl. S. 18 Anm. 2 — mindestens für die Posener Diözese ums Jahr 1430 ein unverbrüchliches bischöfliches Gebot. Es heisst an der

---

[1]) Assertio omnium articulorum .... damnatorum VII, 117: Dic mihi, ubi est praeceptum de venialibus confitendis sacerdoti? nonne ipsimet dicunt omnes unanimiter, venialia non pertinere ad confessionem?

[2]) Roffensis a. a. O. p. CCX: Aliud est illicitum esse quod facias, aliud non teneri. Si dixisses, neminem teneri quatenus venialia delicta confiteatur, nemo non approbasset in hoc sententiam tuam. Sed vetas tamquam illicitum.

[3]) Paltz. Supplem. Coelifodinae. A. a. O. Bl. q⁴b: ad confessionem venialium non tenemur neque necessitate absoluta, quia sic nec de eis poenitere nec ea vitare tenemur, nec etiam necessitate, quae est ex suppositione finis scilicet remissionis eorum, quia etiam sine confessione vel actu vel proposito existente possunt venialia remitti. Tamen perfectionis est ea confiteri. (So denn auch Trident. sess. XIV can. 7 cp. 5.)

hier in Betracht kommenden Stelle: „der Sünder ist auch verpflichtet, nicht nur die Todsünden, sondern auch die erlässlichen Sünden zu beichten. Zwar ist man nicht mit so absoluter Notwendigkeit zur Beichte der letzteren wie zu der der Todsünden verpflichtet. Aber weil wir ohne Vergebung der erlässlichen Sünden das ewige Leben nicht erlangen können, sind wir verpflichtet, sie zu beichten".[1]) Wiederum aber ist das nicht nur eine vereinzelte Erscheinung oder eine später völlig überwundene Auffassung. Ähnliches lehrt vielmehr auch noch Gabriel Biel. Er will höchstens den, der Todsünden zu beichten hat, von der Verpflichtung zum Beichten der erlässlichen Sünden entbinden. Wer aber von Todsünden frei zu sein meint, soll die täglichen Sünden dem Beichtiger sagen, wenn nicht überhaupt das von der Kirche aufgestellte Beichtgebot auch die Beichte der täglichen Sünden notwendig macht.[2]) Nun aber galt doch gerade Gabriel Biel am Ausgange des Mittelalters als der anerkannte Normaltheologe. Man wird also wohl annehmen müssen, dass seine Auffassung wenigstens für manche Kreise die ausschlaggebende gewesen ist. Und dass dementsprechende Forderungen wirklich von manchen Beichtigern erhoben sind, beweist ja das oben citierte Peniteas cito, wo es einfach heisst „sage die erlässlichen Sünden — dic venialia" vgl. Geffcken a. a. O. Beilagen S. 190 und die obigen Darlegungen S. 29 und Anm. 1 dazu.

Mag nun aber auch wirklich die Forderung der Kirche nur in einzelnen Fällen so weit gegangen sein, das ist doch

---

[1]) A. a. O. Bl. d 8[b]: Tenetur etiam peccator non solum mortalia, sed etiam venialia confiteri. Licet non ita necessitate absoluta teneatur ad confessionem venialium sicut mortalium. Tamen ex quo non possumus vitam aeternam consequi sine remissione venialium, tenemur ad eorum confessionem. Allerdings vertritt der Verfasser anderwärts auch die entgegengesetzte Auffassung. Vgl. S. 36 u. S. 34 Anm. 1.

[2]) Biel Collectorium circa IV. libros sentent. a. a. O. L. IV, 17, 1. Bl. XX 4b[1]: Fuerunt qui dixerunt, quod licet ratione peccati venialis et primae institutionis poenitentiae quis non teneatur ad confessionem venialium, tamen ratione praecepti ecclesiae semel in anno omnes tenentur etiam peccata venialia .... confiteri. Alii tenent, quod habens mortalia satisfacit statuto ecclesiae confitendo mortalia, nec tenentur ad confessionem venialium. Si tamen non habet mortalia, tenetur ad confessionem venialium semel in anno ad satisfaciendum statuto ecclesiae.

zweifellos, dass in jedem Falle der Verpflichtung, alle Sünden zu beichten, wie sie durch das Laterankonzil von 1215 aufgestellt war, die umfassendste Auslegung gegeben wurde. Vor allen Dingen aber: wie sollte denn der Laie wissen, was er etwa nicht zu beichten brauche und unerwähnt lassen dürfe? Dass er alle Todsünden bis zur letzten beichten müsse, wurde ihm unter Androhung der schlimmsten Folgen einer etwaigen Versäumnis immer wieder eingeschärft. Wie aber sollte er genau wissen, was tägliche, was Todsünde sei? Darüber waren sich die gelehrtesten Leute oft durchaus nicht zweifellos klar. Musste doch Luther sagen, „es ist noch nie ein Doktor so gelehrt gewesen, noch wird's je einer sein, dass er eine gewisse Regel gebe, tägliche Sünden von den tödlichen zu unterscheiden, ausgenommen die groben Stücke wider die Gebote Gottes".[1]) Und damit behält er trotz der vielfachen weitläufigen Auseinandersetzungen der verschiedenen Kirchenlehrer zweifellos recht.[2]) Jedenfalls war's für den Laien eine sehr unsichere Sache, wenn er etwas bei der Beichte verschweigen wollte, mochte es ihm auch als durchaus unbedeutend erscheinen. Wollte er gewissenhaft handeln, so musste er schon den Beichtiger fragen. Dann aber kam eben doch auf ein Besprechen aller und jeglicher Sünden heraus, was von ihm in der Beichte verlangt wurde. Und dazu wurde es den Leuten auch noch ausdrücklich nnd sehr ernstlich zur Pflicht gemacht, dass sie auf jeden Fall sich vor dem Beichtiger ganz offen auszusprechen hätten, sobald sie irgendwie im Zweifel wären, ob etwas, dessen sie sich schuldig wüssten, vielleicht doch eine Todsünde sei, wenn's ihnen auch nicht so scheinen möchte. So wird's z. B. im Tractatus sacerdotalis dem Beichtenden als eine sorgfältig zu beachtende Vorsichtsmassregel eingeschärft, dass er bei der Beichte nichts auslasse, wenn er auch zweifelhaft wäre, ob es eine Todsünde sei. Er solle vielmehr das Ganze dem Beichtiger sagen und ihn fragen, ob es eine Todsünde sei, er würde sonst damit eine Todsünde begehen, dass er in solchem Zweifel

---

1) Sermon von dem Sakrament der Busse. 1519. II, 720.

2) Vgl. z. B. die ausführlichen Darlegungen im Tract. sacerd. g1ff. und bei Lochmaier a. a. O. Kap. IV.

das Beichten anstehen lasse.[1]) Damit ständen wir also doch wieder vor der Notwendigkeit, dass man schier alles ohne irgend eine Ausnahme beichten musste. Und wenn wirklich der Grundsatz gelten sollte, dass die täglichen Sünden nicht gebeichtet werden brauchten, was blieb denn da als nicht zur Beichte gehörig übrig? Im Tractatus sacerdotalis sind die Sünden zusammengestellt, die etwa als erlässliche anzusehen sind; was für welche aber sind das? „Wenn jemand mehr isst oder trinkt, als nötig ist, mehr spricht, als erforderlich, mehr Gefallen findet an irgend etwas, als ihm gut ist; wenn jemand einen Armen, der ihn zur Unzeit anspricht, hart anlässt, oder wenn ein Gesunder zu essen verlangt, während andere fasten. Oder wenn jemand sich dem Schlaf überlässt und zu spät aufsteht, um rechtzeitig in die Kirche zu kommen; .... wenn er Gefangene zu selten besucht oder nicht zu Kranken geht; wenn er Entzweite nicht zu versöhnen sucht; wenn er seinen Sohn, seine Frau, seinen Knecht zu hart angefahren d. h. gescholten oder zurechtgewiesen hat; wenn er jemandem mehr als gut ist geschmeichelt und ihm den Hof gemacht hat; wenn er hungrigen Armen zu gute Speise bereitet; wenn er in der Kirche oder ausserhalb derselben auf Scherzworte, Geschichten oder müssiges Geschwätz bedacht gewesen ist; wenn er irgend jemand unvorsichtig etwas zuschwört, was er nachher nicht ausführen kann, oder wenn er aus Leichtsinn oder Unbesonnenheit lästert.“ [2]) Und damit hat der Verfasser nach dem Wortlaut

[1]) A. a. O. f 3[a] als cautela ex parte confitentis conservanda: ne aliquid obmittat, licet dubitet illud esse peccatum mortale, sed dicat confessori totum, quaerendo an sit peccatum mortale. Alius peccaret mortaliter obmittendo in tali dubitatione confiteri.

[2]) A. a. O. g 3[b]: Peccata venialia enumerat Augustinus XXV. di. ut cum aliquis plus accipit in cibo vel potu quam sit necesse, plus loquitur quam oportet, plus placet quam expedit; quotiens pauperem importune petentem exasperat vel si sanus aliis ieiunantibus prehendere voluit, aut somno deditus tardius ad ecclesiam surgit .... Quotiens incarceratos tardius requisierit vel firmos (natürlich ist infirmos zu lesen) non visitaverit. Si discordes non concordare curavit. Si plus filium, uxorem vel servum exasperaverit seu increpaverit aut correxerit. Si fuerit plus blanditus id est adulatus alicui quam expedit. Si pauperibus esurientibus nimis delicatum cibum praeparavit. Si in ecclesia aut extra ecclesiam iocosis vel fabulosis vel otiosis verbis institerit. Si aliquid iurat in-

offenbar eine möglichst vollständige Zusammenstellung der erlässlichen Sünden geben wollen. Also, nehmen wir selbst an, man hätte von diesen bei der Beichte abgesehen, wie wenig, verschwindend wenig war es, was nicht gebeichtet zu werden brauchte! Es kam eben schliesslich doch darauf hinaus, besonders wenn es sich um irgend einen Zweifel des Beichtenden handelte, wie das oben gesagt ist, dass man schier alles ohne Ausnahme, alles und jedes in der Beichte vorbringen musste, dessen man sich nur irgend zu entsinnen vermochte.[1])

Nun aber kommt dann dazu die andere Forderung „alle Umstände der Sünde beichten". Wir sind ihr ja schon in einigen der oben citierten Aussprüche begegnet, wie sie auch schon in der Verordnung der vierten Lateransynode, wo von einem Erforschen der Umstände des Sünders und der Sünden geredet wird (s. S. 53), wenigstens angedeutet war. Und gewiss, galt es einmal „alle Sünden beichten", so war sie nur eine notwendige Konsequenz. Hing das Heil davon ab, dass der Beichtiger ein vollkommen klares und zutreffendes Bild von dem inneren Zustande des Beichtenden bekam, so war es nur folgerichtig, dass man in der Beichte auch alle begleitenden Neben-

---

caute, quod postea implere non potest. Vel cum ex facilitate vel temeritate maledicit. An der oben durch Punkte angedeuteten Stelle ist noch eingefügt „aut uxorem excepto desiderio filiorum cognoscit". Hier aber findet sich alsbald der Zusatz: quod tamen saepe est mortale.

[1]) Wie sehr alles Gewicht auf die Erinnerung an alle Einzelheiten und auf das beichtende Bekennen derselben gelegt wurde, dafür bietet Pfeffer: Directorium sacerdotale — s. S. 18 Anm. 1 — einen interessanten Beleg. Hier heisst es XII, 37 N 1a[1]: Antequam ad confitendum accedant, dent se ad locum secretum et ibi peccata sua recogitent, recordentur, pensent et perpendant et quid boni omiserint, quid mali commiserint mente revolvant ac deum humiliter deprecentur, ut omnia eis ad memoriam dignet reducere et veram contritionem infundat et confessionem salutarem tribuat. Das ist um so bezeichnender, als Pfeffer sonst in sehr anerkennenswerter Weise die Notwendigkeit der rechten inneren Herzensstellung des Beichtenden betont. N 1a[2] heisst es z. B. Summe debet peccator dolere, quod deum maiestatis ac sanctitatis immensae, creatorem et redemptorem suum, a quo omne bonum suum profluxit, totiens ac tam graviter, tam impudenter et turpiter offendit transgrediendo sua praecepta et praecipue, quod tam ingratus suis maximis beneficiis fuit.

umstände zu erfahren begehrte, da dieselben für die Beurteilung der Sünden sehr wesentlich sein konnten. So ist ja denn auch, was nach dieser Seite hin gefordert wird, wenigstens in nuce schon in dem enthalten, was Thomas von Aquin über die integra confessio und was zu ihr gehört sagt (s. S. 10 und ebenda Anm. 1), wenn er mit ausdrücklichen Worten auch in der Summa noch nicht die Forderung erhebt, dass auch alle begleitenden Umstände zu beichten seien. In den späteren Beichtanweisungen aber ist das mit allem Nachdruck geschehen und wird in der oben skizzierten Weise begründet. So hat bereits Duns Scotus die allgemeinen Grundlagen dafür (a. a. O. dist. XVII qu. un. § 20 und XXI qu. 2 § 22). Dann aber wird es immer weiter ausgeführt. So heisst es z. B. im Tractatus sacerdotalis: „Einige Umstände sind derart, dass sie der Sünde eine ganz neue, schlimmere Bedeutung geben. Diese muss man beichten. Andere erschweren nur die Sünde, ohne ihre Art an sich zu verändern. Von solchen Nebenumständen sind einige nicht dazu angethan, die betreffende Sünde zu einer Todsünde zu machen, wie wenn man die Sünde begangen hat, trotzdem man wusste, dass es Sünde war, und derartiges. Dann ist man nicht zur Beichte verpflichtet, weil's gewissermassen erlässliche Sünden sind.[1]) Andere aber bewirken, dass die betreffende Sünde zur Todsünde wird. Dann muss man sie beichten. Der Verfasser führt dann mit einem versus memorialis an, was so an erschwerenden Umständen etwa in Betracht kommt. Hier nennt er Reihenfolge, Ort, Zeit der Sünde, ob man sie mit Bewusstsein begangen hat, oder durch Trauer, Kleinmut, Furcht veranlasst. Auch eine hohe Stellung, die ganzen Verhältnisse, die Häufigkeit, das Alter u. s. w. sind Umstände, die in Betracht zu ziehen sind.[2]) Das aber ist — höchstens mit ganz ge-

---

[1]) Hier widerspricht also der Verfasser sich selbst, sofern er hier die erlässlichen Sünden als nicht notwendig zu beichtende behandelt, während er sonst das Gegenteil sagt. Vgl. S. 31 f. u. 32 Anm. 1.

[2]) A. a. O. e 2[b] Circumstantiae quaedam sunt trahentes in aliud genus peccati, ut coire cum coniugata, et has homo tenetur confiteri. Quaedam aggravantes sunt in eadem specie, et earum quaedam non sunt aggravantes mortaliter sicut scientia et huiusmodi, et has non tenetur confiteri, quia sunt quasi venialia. Quaedam vero sunt aggravantes mor-

ringfügigen Abweichungen — allgemein anerkannte kirchliche Lehre, wie sie ähnlich, nur mit grösserer Ausführlichkeit, auch z. B. von G. Biel vorgetragen ist. Dieser unterscheidet ebenfalls Umstände, die der Sünde eine völlig andere, schlimmere Bedeutung geben, und solche, die sie nur an sich erschweren. Dazu fügt er noch zwei fernere Unterscheidungen: Umstände, die überhaupt keine Bedeutung haben, weder nach der guten, noch nach der schlimmen Seite, und solche, die die Schuld verringern. Die der ersten Art müssen notwendig gebeichtet werden. Bei der zweiten ist das nicht ganz so ausgemacht, aber wenn man vorsichtig sein und sich sichern will, soll man sie beichten, jedenfalls ist es nützlich. Nur wenn es ausgemacht ist, dass sie die Sünde nicht erschweren, braucht man sie nicht zu beichten. Die der vierten Art sind in der Regel nicht und die der dritten überhaupt nicht zu beichten. Bezeichnend aber sind hier auch wieder die Beispiele, die zu den einzelnen Klassen gegeben werden (s. Anm. 1). So heisst es, nachdem ausgeführt ist, wie ein Diebstahl an geweihtem Ort oder von Kircheneigentum zur Tempelschändung wird u. s. w., und wie ein Sündigen an einem Festtage, sowie häufiges Sündigen die Sünde in der zuerst genannten Art erschwert, so dass es also dringend nötig ist, hierüber eine Beichte abzulegen, „wenn der Beichtende aber die genaue Zahl nicht mehr weiss, wie oft er eine Todsünde begangen hat, so soll er wenigstens eine annähernd entsprechende Zahl angeben.“ [1])

---

taliter, et has oportet confiteri, ut furari in sacro loco, fornicari in die festo. Die versus memoriales lauten:

Aggravat ordo, locus peccata, scientia, tempus,
Lucta, pusilla, metus culpae genus et status altus,
Conditio, numerus, aetas et scandala sexus.

Vgl. dazu aus dem oben citierten „Peniteas cito“ Geffcken a. a. O. Beil. S. 191, wo die erste Zeile mit dem Obengenannten übereinstimmt, während die zweite und dritte abweichen:

Aetas, conditio, numerus, mora, copia, causa,
Est modus in culpa status altus, medius, imus.

[1]) Gabriel Biel, Sentent. Bl. XX 5a[2]: Non solum mortalia peccata, sed etiam peccatorum circumstantiae, in aliud genus mortalis peccati trahentes, sunt necessario confitendae . . . Sunt autem huiusmodi circumstantiae quadruplices. Quaedam, quae trahunt actum peccati in aliud genus peccati . . . sicut in furto circumstantia loci consecrati aut rei sacrae;

Man sieht also, wie viel Gewicht auf die genaue Darlegung der einzelnen Umstände gelegt wurde. Eine Angabe der Zahl muss jedenfalls erfolgen; mit einer allgemeinen Angabe darf der Beichtiger durchaus nicht zufrieden sein! Und nach diesen Anweisungen hat man sich zweifellos gerichtet. Einen

---

haec enim trahit furtum in sacrilegium. . . . Et luxuriae circumstantia est, quod persona sit coniugata, consanguinea vel affinis, violenter oppressa aut rapta, propter quas luxuria alia et alia sortitur nomina ut puta dicitur adulterium, incestus, oppressio, stuprum, raptus.

Aliae sunt circumstantiae, quae non trahunt in aliam speciem per nominis mutationem, sed tamen in eadem specie aggravant, ut est libido et intensio actus peccati, praecedens deliberatio, motivum seu tentatio inducens ad peccatum, conditio personae peccantis quoad statum, aetatem, prudentiam, qualitatem, conditio personae, in qua peccatur, damnum per peccatum illatum, ut in furto, si multum subtractum est pauperi vel infirmo multas proles habenti.

Tertiae sunt impertinentes, quae neque aggravant nec accusant seu alleviant, ut quod peccatum commissum est in feria secunda vel tertia, dum neutra est festiva. Aut quod factum est in stuba (du Cange: Glossarium etc. = fornacula, caminus, auch Trinkstube) aut in cubili vel cellario etc.

Quartae sunt alleviantes peccata ut ignorantia crassa, indeliberatio, tentationis magnitudo, infirmitas, timor et huiusmodi. Siquidem gravius peccat, qui ex certa malitia sciens peccat, quam qui peccat ex ignorantia, infirmitate vel timore.

Circumstantiae primi generis necessario sunt confitendae. . . . Inter has est circumstantia diei festi. Similiter frequentia seu numerus commissorum peccatorum neccessario est confitenda. . . . Et si confitens numerum certum ignorat commissorum mortalium, saltem exprimat numerum, quem putat propinquiorem frequentiae peccatorum.

De circumstantia secundi generis non est ita certum, quia aliquando satis dubium est, an gravet mortaliter. Et ideo cautum est et satis tutum et utile illas confiteri. . . . Quando autem certum est, quod non aggravant, non est necessarium eas confiteri.

Circumstantiae autem tertii generis confitendae non sunt, quia confitens non debet historiam texere, sed cum dolore et verecundia se de suis peccatis accusare. . . . Quartae circumstantiae regulariter non sunt confitendae, quia non est ibi locus se excusandi, sed accusandi. Man beachte hierbei den Widerspruch zwischen diesen Aufstellungen Biels und dem oben — S. 36 Anm. 2 — aus dem Tract. sacerd. Citierten. Dort zählte furari in sacro loco zu den circumstantiae in eadem specie aggravantes, während Biel es unter die in aliud genus trahentes rechnet. Man sieht also die Unsicherheit, die selbst bei den Autoritäten herrscht.

besonders interessanten Beleg dafür bietet das Schriftchen des Frankfurter Kaplans Johannes Wolff (Lupi), das Geffcken a. a. O. S. 26 Anm. beschreibt, und von dem er den Anfang abgedruckt hat. Es ist nach dem Tode des Verfassers im Jahre 1478 herausgegeben und enthält zunächst Beichtanweisungen „Vor die anhebenden kynder und ander zu bichten in der ersten bijcht" und „Vor die zunemende gelerten ond ungelerten vorstendigen mentschen zu bychten etc." Hier tritt es ganz besonders hervor, welches Gewicht man darauf legte, dass in der Beichte bestimmte Zahlen genannt wurden, wo es sich um die Häufigkeit der einzelnen Sünden handelte, und wie man allgemeine Angaben als durchaus unzureichend zurückwies. Es wird nämlich im ersten Teil dem Beichtenden das Bekenntnis in den Mund gelegt „Ich armer, sündiger Mensch bekenne dem allmächtigen Gott und unserer lieben Frau, allen Gottesheiligen und euch Priester an Gottes Statt, dass ich ... die mir auferlegte Busse drei Tage lang unterlassen habe, und dass ich an Zauberei zweimal geglaubt, und dass ich meinen Vater und meine Mutter lieber gehabt habe als Gott, denn um ihretwillen habe ich zehnmal gelogen, ... ich habe Gott dreimal nicht geehrt, indem ich nicht mit beiden Knieen vor dem heiligen Sakrament niedergekniet bin ... Darnach, lieber Herr, wider das zweite Gebot habe ich leider bei Gott und unser lieben Frauen ... zwanzigmal geschworen und bei zehn Malen dazu gelogen und auch einmal leider geschworen bei den Gliedern Christi, Lungen, Haupt u. s. w. und habe Gott dabei genannt, und ich habe hundertmal bei Gott dem Herrn geflucht ... Wider das dritte Gebot habe ich zweimal am Sonntag geschnitzt ... und habe sechs Feiertage nicht Messe gehört."[1]) In dieser Weise aber geht es weiter durch alle Gebote hindurch, immer mit bestimmten Zahlenangaben. Das ist eine Kleinigkeit, aber es ist bezeichnend, bezeichnend in gleicher Weise für beide Teile, für die Priester, die es forderten, wie für die Laien, die sich dieser Forderung fügten. Wie viel Gewicht aber gerade auf diese Zahlen gelegt wurde, zeigt dann eine andere Stelle

[1]) Der Text ist bei Geffcken a. a. O. S. 27 Anm. abgedruckt.

derselben Schrift. In dem oben genannten zweiten Teil, der Beichte für die „verständigen Menschen" heisst es Bl. 6 b: „Bei dem Namen „Jesus" habe ich nicht zum mindesten die Kniee des Herzens in mir gebeugt und „in mynen undertenigen" (das soll doch wohl auf äussere Zeichen der Ehrfurcht, also Verneigen u. dergl. gehen), wider sein heiliges Wort im Evangelium habe ich geredet. In diesen Stücken habe ich mich zehn-, zwanzig- oder hundertmal vergessen." Da greift der Beichtiger ein. „Secze yme eyn zale", und der Verfasser begründet das „quia numerus aggravat".[1]) Endlich aber bietet uns dieselbe Schrift noch einen weiteren Beweis. Der dritte Teil wird durch längere Ausführungen gebildet, durch die „der Verfasser den Dekalog in der kirchlichen Verkündigung zu Ansehen zu bringen sucht."[2]) Da rühmt er unter der vielfachen guten, nützlichen und heilsamen Frucht, die gewonnen werden würde, wenn die zehn Gebote häufig auf der Kanzel nach dem apostolischen Glaubensbekenntnis „expliciert"[3]) würden, als fünfte Frucht: Täglich mehr würde der Beichtende auf die Umstände kommen, die die Sünden grösser und geringer machen, auf die Zahl, die Zeitverhältnisse u. s. w. Es ist sonst unser Rufen und Schreien auf der Kanzel gewissermassen völlig umsonst: „sage die Zahl, wie oft u. s. w.". Ebenso wird schon vorher als vierte Frucht hingestellt, dass der Beichtende von Jahr zu Jahr mehr zu einer kunstgerechten Art der Beichte kommen werde, wie sie für ihn und die Beichtiger

---

[1]) Den bei Geffcken und Cohrs — s. Anm. 2 — nicht abgedruckten Text verdanke ich Herrn Pfarrer Battenberg in Frankfurt a/M.

[2]) So bestimmt m. E. mit Recht Cohrs „Zur Katechese am Ende des Mittelalters" Ztsch. f. prakt. Theol. 1898 S. 289 die Tendenz des Verfassers.

[3]) Vgl. Cohrs a. a. O. S. 300 nach Bl. 21 b: multi boni fructus utiles et proficui orirentur ex frequenti explicatione decem praeceptorum in ambone post symbolum apostolorum. M. E. deutet Cohrs a. a. O. S. 295 den Ausdruck explicatio mit Recht dahin, dass nicht an eine Erklärung, sondern nur an die „Namhaftmachung" der einzelnen Gebote zu denken ist, gegenüber der Gewohnheit, das Gesetz nur mit seiner Summe, dem Doppelgebot der Liebe Mt. 22, 37 ff., Mc. 12, 30 f. anzuführen, sobald er darunter auch die unten beschriebene Einprägung des Textes durch Vor- und Nachsprechen versteht. Man könnte dagegen allerdings anführen, dass von einem solchen blossen Einprägen des Wortlauts der Gebote schwerlich die Erfolge würden zu erwarten gewesen sein,

nützlich sei, während die häufigen allgemeinen Beichtbekenntnisse doch ganz unzureichend seien.[1])

Haben wir aber so in dem eben Citierten schon hinsichtlich eines Stückes, der Zahlangabe, einen Anhalt dafür, wie weit die Forderung des Beichtens der Umstände ausgedehnt wurde — gleichzeitig beweisen die Beichtanweisungen bei Wolff ja auch, was alles gebeichtet werden sollte —, so lassen sich noch ganz andere Zeugnisse dafür anführen. Die oben citierten Anweisungen des Tractatus sacerdotalis und Gabriel Biels sind noch verhältnismässig gelinde. Sie wissen doch noch von Umständen zu reden, die nicht mitgebeichtet zu werden brauchen.

---

die Wolff für die Beichte erhofft. Aber über dies Bedenken kann man wohl hinwegkommen, wenn man an die allgemeine Sitte denkt, in den Fasten über die Gebote zu predigen. Dadurch wurde dann ja den Gemeinden die nötige Erläuterung der Gebote gegeben. Andrerseits aber musste es doch von — nach Anschauung der Beichtiger — heilsamen Folgen sein, wenn in der von Wolff vorgeschlagenen Weise den Leuten der Text der Gebote eingeprägt wurde, so dass man sie dann in der Beichte daran erinnern und ein Beichtbekenntnis an der Hand der Gebote fordern konnte, worauf Wolff selbst — Cohrs S. 306f. — auch hinweist. Behufs dieser Einprägung aber wurden die Gebote nicht nur von den Geistlichen recitiert, sondern wortweise von der Gemeinde nachgesprochen, wie das auch beim Glaubensbekenntnis und Vaterunser und was sonst noch in dieser Weise von der Kanzel herab verlesen wurde (Cohrs a. a. O. S. 293f. nennt verschiedene darüber erlassene Bestimmungen, das Ave Maria, die sieben Todsünden u. s. w. betreffend) zu geschehen pflegte. Dies erhellt aus einer Stelle bei Wolff Bl. 21[b] Cohrs S. 300, wo als erste Frucht jener explicatio genannt wird: post breve temporis spatium omnis homo utriusque sexus in singulari et particulari sciret decem praecepta .... et scirent loqui directe et plane sequenda materna lingua praedicatorem dicendo: Eyn got saltu anbeden, glauben, ut sit eyn got. Eyn got; praedicator: saltu anbeden; laicus similiter dicendo: saltu anbeden; praedicator: glauben; laicus sequendo: glauben etc., ut in symbolo apostolorum etc.

[1]) Quintus (sc. fructus ex frequenti explicatione decem praeceptorum): veniret de die in diem ad circumstantias peccata aggravantes et alleviantes et ad numerum et temporis condiciones etc. Esz ist sunst indubie quasi als verlorn vnser ruffen schryen in ambone: Sage wie dick die zale etc. — Quartus: de anno ad annum veniret ad artificialem modum confitendi et utilem pro se et suis confessoribus .... Item iam quasi omnium confessio est inutilis et nulla. Cohrs a. a. O. S. 301. Hier ist S. 297ff. der dritte Teil der Wolffschen Schrift abgedruckt.

Anderwärts ging man noch weiter. Da hiess es wieder: schier alles und jedes! Man vergleiche nur die Forderungen, die in dem oben citierten „Beichtspigel“ (S. 24f.) nach dieser Seite hin erhoben werden! Da heisst es: „wenn du beichten willst, sollst du dich wohl bedenken, dass du wissen magst, was du vor der Priesterschaft sagen sollst. Du sollst dir merken, wie lange du in den Sünden verharrt hast, oder wie oft du sie begangen, oder in welcher Zeit, in den vier heiligen Zeiten, in den Fasten, zu Ostern oder Pfingsten oder Weihnachten, vorher oder hernach, nachdem das Halleluja verstummt ist (so deute ich den Text „noch dem das das alleluia wart geleit“, doch wohl „gelegt, abgelegt“, also mit Bezugnahme auf das kirchenordnungsgemässe Ausscheiden des Halleluja aus der Liturgie in der Advents-, der Fastenzeit u. s. w.),[1]) an heiligen Abenden, in heiligen Nächten oder Tagen, in was für einer Zeit du sie begangen hast. Denn alle Sünden in heiliger Zeit begangen sind grösser als zu anderen Zeiten begangene .... Du sollst auch prüfen, was dich veranlasst hat zu der Sünde, Kummer, Armut oder Zwang, Gelüst oder freie Willkür, ob du dazu gereizt bist oder andere von dir ... Du sollst auch bedenken, in welcher Gesinnung du die Sünde begangen hast, unwissend oder aus Bosheit und vorbedacht, mit Unrecht oder voller Absichtlichkeit, mit Behagen, mit oder ohne Wollust, mit oder ohne Liebe, oder ob dir leid gewesen ist, dass du nicht so sündigen konntest, wie du es gerne gethan hättest. Ob du je gesündigt hast auf Gottes Barmherzigkeit und seine Güte. Ob du je gesündigt hast mit Zweifel, dass du an Gott und deiner Seele verzweifeltest. Du sollst auch bedenken, an welcher Stätte du gesündigt hast, in der Kirche, auf dem Kirchhof oder an anderen guten Stätten, denn böse Gedanken und Worte, Afterreden, Eitelkeit, Zorn, Hoffart, Neid und andere schlimme Sünden sind, an heiligen Stätten begangen, grössere Sünden, als wenn sie anderswo begangen sind. Du

---

[1]) Vgl. Hammond: Liturgies eastern and western. Oxford 1878. S. 300. A Septuaginta usque ad Sabbatum sanctum non dicitur alleluia, neque dicitur in Missis de Feriis inter Adventum etc. Es handelt sich also um das Beichten von Dingen, die in solchen Zeiten zur Sünde werden oder als besonders schwere Sünde gelten.

sollst auch merken, mit wem du gesündigt hast, was für ein Mensch es war" u. s. w.[1]) Man sieht, es sind Ausführungen zu dem, was nach den obigen Anweisungen der Lehrer der Kirche vorgeschrieben war. Aber welchen erschrecklichen Umfang hat das gewonnen! Da bleibt doch auch schlechthin nichts mehr übrig, was nicht in der Beichte hätte gesagt werden müssen. Für wie unumgänglich notwendig man aber diese minutiöse Zergliederung der einzelnen Sünden hielt, dafür geben uns die Beichtanweisungen wieder mancherlei Beweise. Z. B.: Es gilt überall als ein mit der grössten Sorgfalt zu beachtender Satz, dass man in der Beichte niemand anders mit Namen nennen, anklagen oder verraten darf. Der Verfasser des Tractatus sacerdotalis weist darauf hin, wenn er erklärt, allgemeine Mitteilungen über die Person, mit der man gesündigt habe, und die Darlegung des etwaigen verwandtschaftlichen Verhältnisses, in dem man zu ihr stehe, seien nicht als Verrat oder Anklage eines anderen anzusehen.[2]) Gabriel Biel aber gründet das betreffende Verbot auf die Verordnung des vierten Laterankonzils, es heisse dort „seine Sünden beichten", weil die Beichte nicht zu einer Anklage anderer Leute werden dürfe.[3]) Und dann sehen wir die Warnung vor einer etwaigen Übertretung dieser Satzung immer wiederkehren, und die verschiedenen Beichtanweisungen zeigen deutlich, wie sorgfältig man das beachtet wissen wollte. So heisst es in der bereits citierten Heidelberger Bilderhandschrift bei Geffcken — s. S. 25 Anm. 3 — „du sollst niemand nennen in der Beichte, sonst bleibst du leicht ein Sünder. Wärst du vorher vor Gott nicht sündig, so wirst du es in der Beichte, wenn du die Leute zu Schanden gemacht hast, denn die Priester möchten's ihnen in ihrem Herzen gar sehr verdenken, auch (nun folgt eine bemerkenswerte Begründung!) möchten sie selbst nach jenen Personen sehen, mit ihnen zu sündigen".[4]) Ebenso wird im „Spiegel des Sünders"

[1]) Hasak a. a. O. S. 190 f.

[2]) A. a. O. e 2[a].

[3]) A. a. O. IV, 17, 1 Bl. XX 3[b] Dicit suorum peccatorum, quia non debet esse accusatio aliorum. Vgl. dazu auch Johann Gerson: Tractatus de arte audiendi confessiones Consideratio XII. Opera omnia. Antwerpen 1706. Bd. II S. 449 u. a. m.

[4]) Geffcken a. a. O. Beilagen S. 10.

— s. S. 25 — ausführlich darüber gehandelt und Johann Wolffs Schriftchen bietet einen interessanten Beleg Bl. 2ª. Dort heisst es beim neunten Gebot: „Krin — jedenfalls ein Name, vielleicht Katrin zu lesen — hat mich unkeusch angesehen.“ Der Beichtiger aber wirft ein: „Sage deine Sünde, und sei nicht ein Verräter in der Beichte.“ [1]) Dann aber heisst es doch bei Gabriel Biel, in zwei Fällen könne und solle man allerdings auch die Person, mit der man gesündigt habe, dem Priester kenntlich machen. Einmal, wenn eben durch die Person dessen, der an der Sünde teil hatte, die Sünde eine ganz andere, schlimmere Bedeutung bekomme und nicht anders genau bestimmt werden könne als durch genaue Angaben über die Persönlichkeit, die dadurch dann eben dem Beichtiger kenntlich würde, weil er die Verhältnisse kenne. (Er belegt das mit Beispielen, s. Anm. 2 am Anfang.) Wenn man in solchem Falle nicht einen anderen, mit den betreffenden Verhältnissen unbekannten Beichtiger haben könne, dürfe man den Verrat an dem Genossen nicht scheuen, denn das eigene Seelenheil müsse höher stehen als der Ruf eines anderen. Der zweite Ausnahmefall, den Biel nennt, ist der, wenn der Beichtiger den Leuten, die ihm durch solche Beichte eines Dritten bekannt werden, nicht schaden, sondern nur nützen kann.[2]) Also

[1]) Geffcken a. a. O. Beilagen S. 49. Kapitel 1 des genannten Buchs und im Text S. 27 Anm. Vgl. auch das mit Wolff etwa gleichzeitige Magdeburger Beichtbüchlein (Münzenberger: Das Frankfurter und Magdeburger Beichtbüchlein. Mainz 1880. S. 31).

[2]) A. a. O. Bl. XX 5ª: Regulariter confitendae sunt complicum circumstantiae, ut tamen non manifestentur personae . . . . in duobus casibus persona compeccans potest revelari. Primus, cum propter circumstantiam personae mutatur genus peccati et non potest exprimi genus peccati nisi specificetur persona, per quam specificationem confessor devenit in notitiam personae nec potest haberi alius confessor, ut si quis commisit incestum cum matre vel cum unica sorore, quae nota est confessori. Si alium habere non potest, qui personas has non nosceret, praeferenda est salus propria famae parsonae. (Man beachte hierbei auch, welche Einschränkung für das Gebot: nicht anderen kenntlich machen! überhaupt gilt. Hat z. B. jemand mehrere Schwestern und mit einer sich versündigt, so muss er natürlich sagen, dass er mit der Schwester sich vergangen hat, wenn der Geistliche auch etwa nur zwischen zwei Schwestern die Wahl hat, welche er für die schuldige halten will. Er weiss es doch nicht bestimmt,

das Wichtigste bleibt: die Sünde muss in allen ihren Einzelheiten, mit allen sie begleitenden und kennzeichnenden Nebenumständen dem Beichtiger offenbart werden, und, wenn's nicht anders geht, müssen dieser Forderung gegenüber alle anderen Rücksichten schweigen. Ebenso spricht sich auch Savonarola Operetta divota sopra i dieci commandamenti 1495 aus, „wenn du nicht beichten kannst über die Umstände der Sünde, ohne die Sünde anderer zu offenbaren, so musst du einen verschwiegenen Beichtvater nehmen, denn deine Seele ist von höherem Wert als der Ruf anderer".[1])

Und ein anderer Beweis im obigen Sinne, d. h. welches Gewicht darauf gelegt wurde, dass man alles und jedes sagte, „Der guldin Spiegel des Sunders" — s. S. 25 — schreibt, nachdem ausführliche Anweisungen über alle bei der Beichte zu beobachtenden Einzelheiten gegeben sind und besonders betont ist, wie man bei der Erforschung aller Sünden und dem Offenbaren aller Umstände allen Fleiss anwenden müsse: „Da kein Beichtender gewiss ist, ob er die oben beschriebenen Dinge recht vollbracht hat . . . ., ist, damit man wirklich sicher ist, dass die Beichte wirkt, was sie soll, und richtig ist, mein Rat, dass der Mensch am Schlusse der Beichte etliche Zusätze mache, durch welche die Beichte ganz richtig und vollkommen wird. Solcher Zusätze sind fünf. Der erste besteht darin, dass der Beichtende also spricht: „Herr, ich fürchte und besorge, dass ich mich auf die Beichte nicht genugsam vorbereitet habe mit solcher Erforschung meiner Sünden, wie der Herr und dies Sakrament sie von mir fordern. Dess geb' ich mich schuldig, und es ist mir leid. (Zweiter Zusatz: Besorgnis, dass die Reue nicht genüge.) Der Dritte: ich besorge auch, dass ich meine Sünden nicht so vollkommen und richtig mit ihren Umständen

---

folglich ist solch Bekenntnis kein Kenntlichmachen eines anderen!) Quaerendus est tamen in hoc casu — accepta licentia — alius confessor, ignorans personas, si haberi possit: qui si haberi non potest, fiat ut dictum est. Alioquin raro coniugatae in suis parochiis confiteri possent, eo quod ut in pluribus plebanis suis notae sunt et frequenter inter eas occurrunt circumstantiae necessario confitendae. Secundus casus est, cum confessor talis est, qui possit prodesse et non obesse eis, qui deteguntur.

[1]) Geffcken a. a. O. Beilagen S. 210.

dargelegt habe, als ich gesollt hätte; dess geb' ich mich schuldig. Der vierte: ich besorge auch, dass ich meine Sünden nicht so ganz wahrhaft, klar, ordentlich und in rechter Meinung erzählt habe; dess geb' ich mich schuldig. Der fünfte: Auch bekenne ich, dass ich unzählig viel Sünden vollbracht habe in Gedanken, Begierden, Worten, Werken, Versäumnissen und Unterlassungen, die ich leider durch meine Nachlässigkeit und mein Versehen vergessen habe." [1]) Also man sieht, es kann seitens des Beichtenden gar nicht genug geschehen, dass er wirklich alles und jedes sagt und alle begleitenden Nebenumstände bis auf die grösste Kleinigkeit eingehend zergliedert. Und nun denke man sich diese Grundsätze weit und breit befolgt! Denn so ist's gewesen. War wirklich einmal einer vorurteilsfrei genug, dass er dies Übermass von Sündenklauberei verwarf, so blieb immer noch mehr als genug übrig, was er auch für notwendig hielt. Das sehen wir z. B. an Savonarola. Er wendet sich in der Eruditio confessorum — erst nach seinem Tode erschienen, zum ersten Male 1510 — gegen die Auffassung, als müsse immer besonders gebeichtet werden, ob eine Sünde an einem Sonn- oder Festtage geschehen sei. Das sei nicht notwendig, denn es scheine thöricht, die Sünden am Sonntage zn verbieten, da sie doch immer verboten seien.[2]) Aber auch das hilft schliesslich doch nicht allzuviel. Denn wie sehr auch Männer wie Savonarola in der sonst vertretenen Auffassung über die Notwendigkeit eingehendster Spezialisierung der Sünden befangen waren, das zeigt deutlich die oben citierte andere Schrift „Operetta divota etc." — s. S. 45. Hier heisst es zwar auch, bei einem Totschlage brauche man nicht zu sagen, ob der Erschlagene Vater heisse, ob er jung oder alt sei. Aber dann kommt der Rückschlag. Dagegen müsse man bei einem Totschlag notwendig beichten — heisst es a. a. O. weiter —, ob der Erschlagene Laie oder Priester sei, ebenso ob der Mord in der Kirche oder ausserhalb derselben stattgefunden habe. Ferner: bei einem Diebstahl brauche der Ort nicht genannt zu werden, wenn es nicht die Kirche oder ein

---

[1]) Hasak a. a. O. S. 221.

[2]) Geffcken a. a. O. Beilagen S. 212.

Haus der Kirche sei. Ob man beichten müsse, dass der Diebstahl an einem Festtage begangen sei, sei disputabel. Doch sei es sicherer, es zu thun.[1]) Das Gesamturteil wird also doch nur lauten können: es muss alles und jedes gebeichtet werden; über alles sind die allereingehendsten Angaben zu machen; nichts darf verheimlicht, eigentlich auch nichts vergessen werden, und an dem allen hängt die Seligkeit. Wer's in diesen Stücken an sich fehlen lässt, bringt sich um das ewige Heil. — Sicherlich, eine sorgfältigere Beachtung der in ihrem Beichtkanon mit den S. 35 angeführten Worten gegebenen Anweisungen hätten sich die Väter der vierten Lateransynode gar nicht wünschen können! Und man wird ja auch nicht leugnen können: es liegt Konsequenz in dieser immer weiter fortschreitenden Ausgestaltung der den Inhalt der Beichtbekenntnisse betreffenden Forderungen. War das Prinzip einmal aufgestellt, dass die Vollständigkeit der Sündenbekenntnisse von so ausschlaggebender Bedeutung sei, dann musste man in Verfolgung dieses Prinzips zu solchen Forderungen kommen, wie wir sie soeben beschrieben haben, die Kirche musste es um des Seelenheils ihrer Glieder willen. Aber es bleibt doch eine furchtbare Konsequenz der Verirrung!

Und doch ist man noch weiter gegangen und wir werden wieder sagen müssen, man musste, war dieser Weg einmal eingeschlagen, noch weiter gehen. Waren erst einmal diese so unendlich weitgehenden Forderungen an Inhalt und Umfang gestellt,[2]) so musste sich ja unwillkürlich die Frage er-

---

[1]) Ebenda S. 210.

[2]) Jakob Strauss hat sie in einer Gründonnerstagpredigt vom Jahre 1522 — s. darüber S. 79 Anm. 1 — a. a. O. Bl. A 3^b einmal dahin zusammengefasst: Welcher Mensch nicht all seine Sünden bereut und gebeichtet hat und das Sakrament also empfängt, der empfängt es sich zum Urteil des ewigen Todes. Alle Sünden müssen vollkommen bereut sein und eine jede besonders. Alle Umstände müssen auch mit ganzer, vollkommener Reue und Leid unterschiedlich erwogen und bedacht werden. Danach müssen die Sünden wie bereut, so auch gebeichtet werden. Eine Sünde nach der anderen, mit allen Umständen, ganz unterschiedlich, muss auch dem Beichtvater angezeigt werden, die Umstände der Sünde: wer, mit wem, gegen welche Personen, wann, wie oft, wo, aus welcher Lust, aus welcher Ursache oder wie hart angefochten u. dergl. Auch wer die-

heben: wie ist es überhaupt möglich, dem gerecht zu werden? Wie sollten denn die Beichtenden, die einfacheren Leute insonderheit, alles das wissen und behalten, worauf es ankam? Und wenn sie's nicht wussten, war denn jeder Beichtiger überhaupt imstande, seinerseits an alldie unzähligen Kleinigkeiten zu denken, um nötigenfalls die Beichtenden darauf hinzuweisen? Das scheint unmöglich. Da musste man also besondere Vorkehrungen treffen. Und man wusste sich in der That zu helfen. Das erste Hilfsmittel, das man ausfindig machte, war, dass man die Sünden in Grüppen teilte. Für die hier behandelte Zeit geben die von Geffcken und Hasak mitgeteilten Beichtanweisungen ausführlich darüber Auskunft. Man hiess die Leute nach den sieben Todsünden, den zehn Geboten — das waren wohl die ersten Unterscheidungen gewesen — beichten, und bald kamen andere Gruppen dazu. Geffcken zählt nach einer Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek, die s. E. in den Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts gehört, zwölf verschiedene Kategorieen auf [1]), und nach

Beichte teilt, der habe die Sache — sc. sagen sie — ganz und gar verdorben, und helfe alles, was er gethan habe, zu nichts. Und wenn der Mensch sich keiner Todsünde mehr schuldig dünkt und also von dem Beichtvater von allen Sünden absolviert ist, dann wird er erst zum Sakrament geschickt.

[1]) Geffcken a. a. O. Beilagen S. 86. Vgl. dazu z. B. S. 1, 89, 98, 127, 150. Hasak a. a. O. S. 254 u. a. m. Umfassende Sündenregister hat auch Joh. Wolff Bl. 3ª u. 11ª ff. und das Magdeburger Beichtbüchlein. Münzenberger a. a. O. S. 32. — Dass dabei erst verhältnismässig spät auf die zehn Gebote das Hauptgewicht gelegt wurde und zuerst die sieben Todsünden im Vordergrund standen, hat Geffcken a. a. O. S. 21 dargelegt. Nach ihm wird noch im 14. Jahrhundert das Schwergewicht durchaus auf die Todsünden gelegt. Erst am Ende des 14. und 15. Jahrhundert treten dann die Gebote mit vorherrschender Geltung hervor. Wie langsam aber stellenweise diese Entwickelung sich vollzogen hat, beweist ja Johann Wolffs Schrift, die noch um 1460 — Wolff ist nach dem bei Wolff u. Jung: Baudenkmäler in Frankfurt a/M. wiedergegebenen Grabstein 1468 gestorben — eben mit der Absicht geschrieben ist, für den Dekalog eine weitergehende Berücksichtigung zu erreichen. Dabei bezeugt er, dass um diese Zeit wenigstens in der Frankfurter Gegend bei der Beichte noch nicht auf die zehn Gebote besonderes Gewicht gelegt wurde. Er schreibt Bl. 24ª — Cohrs 306 f. —: Utinam in omnibus ecclesiis parochialibus ac curatis plebanus cum suis capellanis .... in confessione secundum ordinem

Luthers Mitteilungen ist die Zahl derselben noch gewachsen. Er nennt in dem Decen praecepta 19 verschiedene: Begehen, Unterlassen, Sünden des Herzens, des Mundes, mit der That, der fünf Sinne, sechs Werke der Barmherzigkeit, sieben Sakramente, sieben Todsünden, sieben Gaben (sc. Gottes oder des heiligen Geistes), acht Seligkeiten, neun fremde Sünden, zehn Gebote, zwölf Artikel des Glaubensbekenntnisses, zwölf Früchte des heiligen Geistes, vier Kardinaltugenden und drei Mönchstugenden, stumme Sünden, rufende (gen Himmel schreiende) Sünden und Sünden gegen den heiligen Geist.[1] Das war denn ja schon ein sehr brauchbares Mittel, dass bei der Beichte alles in der gehörigen Ordnung und notwendigen Vollständigkeit geschehe. Dazu aber kam ein weiteres, die Beichtspiegel. Schliesslich waren doch all jene Unterscheidungen der Sünde und die Hinweisungen darauf noch nicht genügend, die Erreichung des von den Beichtigern erstrebten Zieles, eine wirklich alles Notwendige umfassende Beichte, zu sichern. Wer gab dem Priester die Bürgschaft, dass die Beichtenden jenes Hilfsmittel wirklich in der rechten Weise benützten? Der zu beobachtenden Kleinigkeiten aber waren viel zu viel, als dass die Geistlichkeit im stande gewesen wäre, das Volk allein durch die gewöhnliche kirchliche bezw. gottesdienstliche Unterweisung oder auch in der Beichte selbst damit bekannt zu machen. Und doch musste das nach der bestehenden Auffassung ganz notwendig geschehen. Es hing ja das Heil der Seele davon ab. Und auf der anderen Seite, was in der Beichte von dem Beichtiger selbst verlangt wurde hinsichtlich der Unterscheidung der einzelnen Sünden, der Beurteilung ihrer Schwere und Bedeutung, dazu alles, was hinsichtlich der verschiedensten Stände, Lebensalter, Geschlechter und aller nur möglichen Verhältnisse zur Sprache kam: es war für das alles eine solche Unmenge von bis ins Einzelste gehenden Kenntnissen, eine so um-

praeceptorum procederet peccata audiendo et interrogando etc. Ac concors cum religiosis esset, eos humiliter informando, dirigendo, rogando, ut velint audire peccata secundum ordinem praeceptorum.

[1]) Weim. Ausg. I, 516 vgl. die ähnliche Zusammenstellung Instructio pro confessione peccatorum. I, 262 und ebenso auch noch Confitendi ratio VI, 163.

fassende Beherrschung der kirchlichen Lehre wie des kanonischen Rechts erforderlich, dass das Wissen eines Durchschnittspriesters hier bei weitem nicht ausreichte und auch die gelehrtesten oft genug in die Lage kommen konnten, sich nach genauerer Auskunft über schwierige Fragen umzuthun.[1]) So waren denn die Beichtspiegel entstanden, die Geffcken[2]) nach den verschiedenen Aufgaben, denen sie dienen sollten, in drei Klassen teilt: 1. Bücher, die für gelehrte Beichtväter bestimmt waren, 2. Bücher für einfachere Beichtpriester, 3. Bücher in der Landessprache zum Volksgebrauch, sie alle in einer uns heute schier unglaublich erscheinenden Fülle und mit einem erstaunlichen Umfang der Verbreitung. Für die Zeit von 1470 bis 1520 z. B. führt Falk: die Druckkunst im Dienste der Kirche (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft) nach Münzenberger a. a. O. S. 71 nicht weniger als 46 verschiedene Beichtbücher an, darunter eins in vier verschiedenen Ausgaben, und Pastor hat in der von ihm besorgten neuesten Auflage von Janssens Geschichte des deutschen Volkes (17. und 18. Auflage. 1897. Bd I S. 58 Anm.) ihre Zahl auf 49 angegeben. Eine ganze Anzahl dieser Schriften aber liegt in verschiedenen Ausgaben vor, und welchen Absatz sie seiner Zeit gefunden haben, davon giebt ja das reiche auf uns gekommene Material das beredteste Zeugnis. So wird es begreiflich, wie Luther schreiben konnte, „welch einen Meerstrom von Büchern hat das einzige Wörtlein 'Omnium' gemacht“[3]), wie schon Savonarola die Gesamtheit dieser Werke um ihrer Menge willen mit einem

---

[1]) So schreibt Gerson in dem S. 43 Anm. 3 genannten Tractatus de arte audiendi confessiones Consideratio VI, a. a. O. S. 447: Sciat confessor omnia peccatorum genera et species tanquam medicus doctissimus .... Aliter nempe quo pacto sibi confessos prudenter ac diligenter interrogabit instruetque confessos ad suorum rememorationem criminum.

[2]) A. a. O. S. 29.

[3]) Von der Beicht, ob die der Bapst macht habe zu gepieten. VIII, 168; vgl. Sermon von dem Sakrament der Busse. II, 721: wo ... der glaub nit ist, da ist keyn rew, beicht, gnugthuung gnugsam, und da her flissen ßo vill bucher und lere von der rew, beicht und gnugthuung, da mit vill hertzen sehr geengstet werden, offt beichten, das sie nit wissen, ob es teglich adder todtlich sund sey.

nicht zu durchschiffenden Meer vergleicht.[1]) Wie aber diese Bücher — uns interessieren ja hier in erster Reihe nur die für die Hand der Laien bestimmten; die anderen nur insoweit, als sie zeigen, was von den Beichtpriestern selbst verlangt wurde, und was sie von den Beichtenden verlangen sollten — von dem Volke gebraucht werden sollten und also doch wohl auch gebraucht wurden, darüber geben einzelne ausdrücklich Auskunft. So heisst es — eine ganze Anzahl der betreffenden Bücher ist ja bereits bei den bisher angeführten Citaten genannt — im „guldin Spiegel" im Anschluss an die S. 26 mitgeteilte Anweisung über das Beichten der einzelnen Sünden: wenn du nicht „wol bedacht" bist, so nimm diese Formel vor, und worin du dich schuldig findest, das sage ganz aufrichtig („ganz luter"), wies oben steht"[2]), und in der S. 48 (vergl. Anm. 1) citierten Handschrift aus der Hamburger Stadtbibliothek lesen wir: „auch soll man wissen, dass diese Beichte nicht darum so lang gemacht ist, dass jeder sie ganz oder jedes Mal beichten soll, sondern dass man daraus eine rechte Ordnung entnehme, und wessen der Mensch nicht schuldig ist, das soll er nicht sagen." [3]) Es sollen also diese ausgeführten Beichten in der That Muster sein, aus denen sich der einzelne das für ihn Passende heraussuchen mag, eventuell soll er das für seinen Fall Geeignete nach dem ihm gegebenen Vorbild sich zurechtlegen, wie das Johannes Wolff in seinem Büchlein ausdrücklich sagt, wenn er im ersten Teil, „Vor die anhebenden Kynder u. s. w.", zum dritten Gebot schreibt: „Wider das

[1]) Eruditorium confessorum: „intransfretabile pelagus". Geffcken a. a. O. S. 28 Anm.

[2]) Hasak a. a. O. S. 218.

[3]) Geffcken a. a. O. Beilagen S. 88. Vgl. dazu, was Gerson: Opusculum tripartitum pars II: De confessione. Opera omnia I, 442 über die Aufgabe der Beichtspiegel für die Laien sagt: Quia .... plurimi simplicium ob negligentiam aut ignorantiam, non excusantem sed potius accusantem (man beachte, wie bezeichnend das wieder ist für die Bedeutung der erhobenen Forderungen) modos et species nesciunt peccatorum, praesens confecta est tabula, quam inspicientes confessuri, cogitatione praevia instructi, sufficienter ad salutem (!) poterunt sua peccata cognoscere memoriterque tenere et confessoribus utiliter reserare.

dritte habe ich zweimal am Sonntag geschnitzt, Vogelkörbe gemacht, Vögel gefangen, und habe sechs Feiertage nicht Messe gehört und alle Feiertage die Predigt versäumt, dreimal unter der Messe Kränze gemacht, habe acht Feiertage getanzt und eine ganze Mauer aufgeführt . . . . .“, dazu aber bemerkt: Die Beispiele führen wir an, nicht als ob es so sein soll, sondern damit man mit Verstand oder wie bei sonstiger Unterweisung davon lerne.[1])

Damit war denn ja nun schon ein überaus brauchbares Hilfsmittel geschaffen, die erstrebte Vollständigkeit der Beichtenthüllungen zu erreichen. Immerhin war es doch aber auch noch nicht völlig ausreichend. Zwar die Anweisungen waren ja nun da. Die Leute konnten wissen und erfahren, worauf es ankam. Aber damit war immer noch keine Gewähr gegeben, dass jene Anweisungen nun auch in der rechten Weise benutzt wurden. So beweist z. B. Johann Wolffs Büchlein — s. unten Anm. 1 am Ende — das Vorkommen eines Missbrauchs, der hier sehr leicht möglich war. Seine Anweisungen bekunden, dass die Beichtenden teilweise die in den Beichtspiegeln mitgeteilten Bekenntnisse übernahmen, ohne sich darum zu kümmern, ob

---

[1]) Nach Geffcken a. a. O. Text S. 27 Anm. Exempla ponimus, non quod ita sit, sed ut sentientes vel ut in alio loco addiscentes addiscant etc. Wolffs Büchlein ist dadurch besonders interessant, dass er in die Bekenntnisse, die er von den Beichtenden dem Priester gemacht wissen will, allerlei Zwischenbemerkungen einfügt, durch die er den Beichtigern Fingerzeige geben will. Entweder er weist sie auf Vorhaltungen hin, die sie ihren Beichtkindern machen sollen, oder er giebt zu dem, was eben gesagt ist, irgend welche Belegstellen oder nähere Erklärungen. Darauf ist schon S. 44 hingewiesen, wo der Beichtiger mahnt: „Sage deine Sünde, und sei nicht ein Verräter in der Beichte“. Ebenso steht an der oben im Text punktierten Stelle der vom Beichtiger zu machende Einwurf „Du sollst nicht lügen“ und zum achten Gebot „vor die . . . Kynder“ heisst es — Geffcken a. a. O. — „Wieder das achte habe ich bei zwanzig Malen mit Lügen und schädlichem Trügen falsch Zeugnis gegeben über unsern Knecht und unsre Magd, habe gesagt, sie bestehlen uns und sind uns nicht treu. Ich habe dreimal meine Gefährten lügnerisch beschwatzt, sie verklagt u. s. w. Ich habe sechsmal die Leute Hunde, Kröten, Teufelskopf geheissen. (Man beachte wieder die Zahlen!) Ich habe mit Kleidern falsch Zeugnis gegeben in der Fastnacht, als wär' ich ein Mädchen, wo ich doch ein Knabe bin“ und nun fällt der Beichtiger ein „was du gethan hast, das sage; das Andere lass unterwegen“.

sie wirklich Derartiges zu bekennen hatten. Und das ist nicht ein vereinzelter Fall. Auch Gerson spricht gelegentlich davon, dass man Acht darauf haben müsse, ob die Beichtenden auch unterschieden zwischen dem, was sie wirklich gethan hätten und was nicht.[1]) Aber auch abgesehen davon, wenn von der Vollständigkeit der Sündenregister so unendlich viel, ja schliesslich alles abhing, dann war es für den gewissenhaften Priester gar nicht angängig, es dem Volke allein — sei es auch an der Hand noch so erschöpfender Anweisungen — aufs Gewissen zu legen, dass jeder auch wirklich den Forderungen der Kirche hinsichtlich der vollständigen Aufzählung der Sünden und der genauen Darlegung aller Umstände nach bestem Vermögen nachkomme. Ein gewissenhafter Beichtvater konnte gar nicht umhin, auch seinerseits mit allem Ernst danach zu trachten und sich darum zu bemühen, dass wirklich von dem Beichtkinde eine den Anforderungen entsprechende Beichte abgelegt wurde. So war man naturnotwendig dazu gekommen, dass der Beichtiger auch seinerseits eingehend mit den einzelnen, die zur Beichte zu ihm kamen, verhandelte, um sich zu überzeugen, ob auch alle Vorschriften in rechter Weise erfüllt seien, und so kam es, dass dem Priester die Pflicht auferlegt wurde, im Beichtstuhl die Beichtenden durch Fragen anzuleiten, dass sie alles in gehöriger Weise bekannten. Damit aber stehen wir an dem dunkelsten Punkt, den wir zu besprechen haben, eben den Beichtfragen, von denen ja in einigen der obigen Citate schon die Rede war, wie sie denn auch wieder schon in dem Beichtgebot der 4. Lateransynode wenigstens angedeutet waren. Bereits dort wird vorgeschrieben, dass der Beichtiger sich sorgfältig nach den Umständen des Sünders und der Sünden erkundigen soll (Mansi a. a. O.: Sacerdos sit discretus et cautus ..., diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati). Je länger je mehr aber wurden diese Fragen nun der Krebsschaden der ganzen Beichtpraxis. Alles andere, was bisher behandelt ist, so beklagens-

[1]) A. a. O. II 450, Consideratio XVII redet er von dem experiri „discretionem peccatorum, an sciat distinguere inter ea, quae fecisset et non fecisset. Besonders wird derartiges ja den Beichtfragen gegenüber der Fall gewesen sein, worüber im Text weiter geredet ist.

wert es zum grossen Teil ist, es verschwindet vollständig dem gegenüber, was durch die Beichtfragen angerichtet ist.

Dass die Entwickelung, nachdem einmal die Kirche auf das „Alles beichten" ein solches Gewicht gelegt hatte, dazu fortschreiten musste, haben wir soeben darzuthun gesucht. Wie aber haben wir uns die Sache nun zu denken? Geffcken sagt einmal, die Beichte habe überhaupt wesentlich eine fragende Form gehabt.[1]) Das ist aber missverständlich. Soll das heissen, dass von vornherein und grundsätzlich die Fragen des Priesters zur Grundlage der ganzen Beichtverhandlung gemacht wurden? So ist es aber offenbar nicht gewesen. Im Gegenteil, dem Prinzip nach sollte die Frage nicht im Vordergrunde stehen. Im Tractatus sacerdotalis wird z. B. in Bezug hierauf die Anweisung erteilt, dass der Beichtiger, wenn der Beichtende das richtige Verständnis habe, überhaupt nicht fragen solle. Nur wenn demselben jene Einsicht fehle, dann solle er befragt werden, und besonders, wenn der Beichtiger annehmen zu müssen glaubt, dass der Beichtende irgend eine Sünde vergessen hat, dann soll er ihn durch Fragen darauf zu bringen suchen.[2]) Dasselbe aber hören wir von Gerson. Er will es auch so gehandhabt wissen, dass der Beichtiger zunächst durch voraufgegangene Ermahnungen, wie sie besonders bei jungen Leuten, aber auch bei ganz alten Landleuten, bei einfachen Leuten und Frauen am Platze sein würden, eine eingehende Beichte zu erzielen suche. Gelange man so nicht zum Ziel, könne man fragen.[3]) Also zunächst

---

[1]) A. a. O. S. 28.

[2]) A. a. O. Bl. e 1[b]f. Videndum est, qualiter sacerdos debet quaerere a confitente. Pro quo sciendum, quod, si est discretus confitens, non debet ab eo aliquid quaeri .... Sed si est rudis, tunc quaeret ab eo sacerdos ..... si sacerdos forte probavit, quod ille forte oblitus est aliquod peccatum, quod confessori constat eum commisisse, potest sibi in memoriam reducere dicens: Acciditne tibi aliquando inebriari vel fornicari ..... Vgl. dazu Duns Scotus a. a. O. IV, 17, 19, wo dieselbe Auffassung vorliegt.

[3]) A. a. O. Consideratio VIII S. 448, nachdem vorher in erster Reihe das praemonere neben dem interrogare betont ist: Laboret confessor, praesertim erga iuvenes et parvulos, habere confessionem generalem, quia vix aut nunquam integre confitentur, nisi forte praedocti a ... con-

soll das Bekenntnis des Beichtenden abgewartet werden und erst dann, wenn dies nicht genügt, die Frage des Priesters eintreten. Dass man aber nach solchen Anweisungen sich gerichtet hat — der Tractatus sacerdotalis war, wie gesagt, wenigstens für das Bistum Posen offiziell eingeführt und seine genaueste Befolgung vorgeschrieben, s. S. 19 Anm. —, dafür haben wir noch Beweise. In Ottos von Passau „die vier und zwanzig Alten“ heisst es „der Beichtiger soll den Sünder unterweisen und belehren und fragen, wo es nötig ist“ [1]), und „dat licht der sele“ Lübeck 1484 schreibt ausdrücklich vor, „der Priester soll den Menschen sagen lassen, so viel er weiss, und danach soll er fragen, so viel ihm nötig scheint.“ [2]) Und auch Johannes Wolff kann hier wohl als Zeuge dienen. Allerdings geht aus einigen seiner Zwischenbemerkungen zweifellos hervor, dass die Bekenntnisse, die er die Beichtenden machen lässt, mindestens zum grossen Teil durch Fragen hervorgerufen sind. So besonders, wenn er nach zwei Geständnissen, die schlechterdings nicht das mindeste mit einander zu thun haben, die Bemerkung macht „Neben einander gestellte Gegensätze machen die Sache klarer.“ [3]) Andrerseits aber bezeugt er doch auch, dass die Fragen erst das letzte Mittel sein sollen. So heisst es im ersten Teil der Schrift zum siebenten Gebot (unserm sechsten, mit der damals nicht seltenen Umstellung dieser beiden Gebote): „gegen das siebente Gebot, Gott sei's geklagt, habe ich mich zweimal vergessen mit einem gemeinen Türken. Sage selbst die Zahlen, die Art und Weise klar und züchtig. Lass den Priester dir nicht mit einem Steinbickel, das ist mit Fragen, in deine Mauer hauen. Er möchte dir ein Loch oder zwei machen und möchte nichts finden, so hätte er dir deine Mauer zu Schanden gemacht und könnte das Loch nicht wieder zumauern.“ [4]) Und vielleicht ist

fessore . . . ., quin etiam illud esset utile apud grandaevos rurales et simplices et feminas. Quodsi non possunt leviter induci ad hoc, poterunt ab eis fieri interrogationes . . . .

[1]) Hasak a. a. O. S. 252.

[2]) Geffcken a. a. O. Beilagen S. 138.

[3]) Geffcken a. a. O. Text S. 27: Opposita iuxta se posita magis elucescunt etc.

[4]) Geffcken a. a. O.

als Zeugnis in diesem Sinn auch die S. 48 Anm. 1 am Ende citierte Äusserung anzusehen, wo er von dem Beichthören der Mönche spricht und das Hören der Beichte seitens des Pfarrers und der Kapläne an erste Stelle setzt, vor dem Fragen. Jedenfalls geht aus den angeführten Stellen hervor, dass das Fragen des Priesters nicht immer die Hauptsache war. Demgegenüber wird ja allerdings anzunehmen sein, dass die, welche ausgefragt werden mussten, bei weitem in der Mehrzahl waren und so bei ihnen allerdings die Beichte wesentlich Frageform hatte. War aber das der Mehrzahl der Beichtenden gegenüber die Regel, so konnte es sehr leicht geschehen, dass dies auch auf solche ausgedehnt wurde, bei denen das Abfragen nicht unbedingt nötig gewesen wäre, wie denn auch Gersons Ausführungen in der genannten Schrift trotz der soeben angeführten entgegengesetzten Anweisung durchaus den Eindruck machen, dass es wesentlich auf ein Abfragen der Sünden hinauskam.

Jedenfalls bei denen, die sonst nicht in der rechten Weise zu beichten wussten, galten die Fragen als durchaus notwendig und als unbedingte Pflicht für den Priester. Ja, wir hören sogar, dass es den Beichtenden zur Pflicht gemacht wird, den Beichtiger, wenn er es nicht von selbst thut, dazu aufzufordern. Bei Otto von Passau lesen wir in unmittelbarem Anschluss an die soeben citierte Stelle: „thut es der Beichtiger nicht von selbst, so soll es der Beichtende schlechthin von ihm fordern“. So heisst es auch bei Gerson, nachdem von möglichen Nachteilen zu weit gehenden Fragens geredet ist, es sei doch heilsam zur Beruhigung der Gewissen, weil die Beichtenden sonst möglicherweise hinterher sich schwere Bedenken machen könnten, als seien sie nicht genügend veranlasst, alles ganz genau darzulegen. [1])

So wurden denn also Fragen an die Beichtenden gerichtet. Dass das in der eingehendsten Weise geschehen ist, wird ja ohne weiteres daraus folgen, dass es doch eben darauf ankam,

[1]) A. a. O. Consid. XII S. 449: Utile iudicamus pro serenatione conscientiarum illorum, qui confitentur, quia forte postmodum gravioribus urgerentur stimulis, quasi non bene et integre peccata sua confessi fuissent, ut plenius explicent omnia.

in der Beichte alles, und alles so genau als nur irgend möglich zu erfahren. So werden wir uns denn ja auch nicht wundern können, wenn wir folgende allgemeine Angabe über den Umfang der Fragen hören: „Der Beichtvater soll in der Beichte fragen, ob der Betreffende alljährlich gebeichtet hat und Gottes Leib zu Ostern empfangen, ob er im ehelichen Stande lebe oder im ledigen, was seine Hantierung und Beschäftigung ist oder seine Verdingung, sein Dienst (so deute ich das im Text stehende „vodinge“, über das ich in den Wörterbüchern keine Auskunft finden konnte). Der Priester soll auch fragen nach den Umständen der Sünde, wie die Sünde zu stande gekommen ist und warum und desgleichen.“ [1]) Und alle diese Fragen wurden nun auf das sorgfältigste auf die persönlichen Verhältnisse der einzelnen Beichtenden zugeschnitten. Geffcken berichtet, dass in Erzbischof Antonins von Florenz Instructio simplicium confessorum besondere Fragen für Verehelichte und Richter, für Advokaten, Prokuratoren und Notare, Magister und Doktoren, Schüler und Ärzte, Apotheker und Kaufleute, Mechaniker und Weber, Wirte und Schlächter, Bäcker und Schuster, Goldschmiede und Gerber, Pferdeverleiher und Schauspieler, Musiker und Handwerksgesellen, Bauern, Geistliche, Domherren und Nonnen vorgeschrieben sind [2]), und im

---

[1]) Aus „Dat licht der sele“ Geffcken Beilagen S. 138.

[2]) Geffcken a. a. O. S. 28. Antonin bekleidete das Bistum von 1446 bis zu seinem Tode, 1459, s. Wetzer und Welte a. a. O. Dass aber Antonins Beichtspiegel in ganz besonderem Ansehen standen, folgt ausser aus den zahlreichen Ausgaben seiner Beichtbücher u. a. aus einer Bemerkung bei Heinrich Kettenbach: Ein new Apologia und verantworttung Martini Lutthers — s. S. 74 Anm. 1. Hier heisst es Bl. A 3[b]: Die Beichtväter sind des Papsts Trabanten, merken auf sein Gebot, Verbot, Gesetz und Lehre „vnd vff die leüssen schiesser oder somnüsten, nemlich vf Summam diabolicam vnd donges für von florentz“. Die letzten Worte deute ich „Antoniusfeuer von Florenz“ (vgl. zu Donges = Antonius Schmeller: Bayerisches Wörterbuch. Stuttgart und Tübingen 1827 ff. und ebenda die Bezeugung der Bezeichnung Antoniusfeuer: Recept „für sant Anthonius fewr“ I, 115). So wird Antonin neben der Summa theologica als Hauptvertreter der Summisten genannt. Zu „Antoninsfeuer“ vgl. Lersch: Geschichte der Volksseuchen. Berlin 1896. S. 92 Anm. u. 107 Anm.: Pestis quae vulgo dicitur igisaria (d. i. ignis sacer), ita ut quosdam non solum membris privaret, sed vitam eis auferret. In Frankreich hiess es feu

Tractatus sacerdotalis ist es dem Beichtiger gleichfalls zur Pflicht gemacht, dass er wohl unterscheide, ob der Beichtende ein Baron oder Edelmann, ein Krieger, Geistlicher, Kaufmann, Wirt, Handwerker u. s. w. sei, und dann wird ihm gezeigt, worauf er bei jedem dieser einzelnen Stände hauptsächlich sein Augenmerk zu richten habe, und wie er seine Fragen nach der Beschäftigung und den Gewohnheiten jedes Einzelnen einrichten müsse.[1]) Wie weit aber dann diese Fragen gingen, davon kann man sich, ehe man nicht Einblick gewonnen hat in die einschlägige Litteratur, kaum eine Vorstellung machen. Einen schlagenden Beweis bieten dafür schon die Kinderfragen. Wir sind ja schon durch die Citate aus Johannes Wolffs Schrift darauf hingewiesen und haben allerlei darüber gehört. Solche Fragen an die Kinder waren nun aber durchaus allgemein üblich und seitens der Kirche angeordnet. Die Vorschrift des vierten Lateranum, dass von den „Unterscheidungsjahren" ab jeder zur Beichte aller seiner Sünden verpflichtet sei, hatte ja auch die Kinder nicht nur unbedingt zur Beichte verpflichtet, sondern sie zugleich auch in all die erschrecklichen Missstände mit hineingezogen, die sich in der Beichtpraxis mehr und mehr herausgebildet hatten. Etwas schwankend war nur die Entscheidung, welche Altersgrenze auf Grund jener Konzilsbestimmung für die Beichtverpflichtung anzusetzen sei. Im Tractatus sacerdotalis wird das zehnte Jahr mit erlaubter Verschiebung nach oben und unten angesetzt, häufig aber schon das siebente,[2]) so dass wohl auch schon für den Ausgang des Mittelalters galt, was Wildt in dem oben citierten Artikel über „Beichte"[3]) als die heutige Praxis bezeichnet: „die Unterscheidungsjahre sind das Alter, in welchem das erforderliche

---

sacré, d'enfer, de St. Antoine, in Italien fuoco di S. Antonio. Dazu vgl. Luther Decem praecepta I, 412. Über die Beichtbücher Antonins vgl. Wetzer und Welte a. a. O. I, 985, auch zu den bei Hain genannten zahlreichen Ausgaben noch die umfangreichen Nachträge bei Copinger a. a. O. Bd. II, 1 wo auch ausser den bei Wetzer und Welte genannten zwei spanische Übersetzungen angeführt werden.

[1]) Tract. sacerd. a. a. O. Bl. e 2[a] ff.

[2]) Ebenda Bl. d 1[a]. Geffcken a. a. O. S. 25 schreibt die bezüglichen Vorschriften aus.

[3]) Wetzer und Welte: Kirchenlexikon [2] Bd. 2 S. 224.

Verständnis über den Unterschied von gut und böse und den vorzunehmenden Akt vorhanden ist. Hieraus ergiebt sich für den Seelsorger die Pflicht, der Regel nach schon mit sieben Jahren die Kinder auf den Empfang des Busssakraments vorzubereiten."[1]) Jedenfalls wurden auch die Kinder in der Beichte ausgefragt; es gab Beichtanleitungen für diejenigen unter ihnen, die im stande waren, die Bücher zu benutzen — vgl. Wolffs Schriftchen, Teil 1, wo eben die deutsche Sprache, in der die Bekenntnisse wiedergegeben sind, wohl beweist, dass diese Anweisungen auch irgendwie für die Laien bestimmt waren[2]) —, und es gab auch speziell für die Kinderbeichte

---

[1]) Vgl. dazu, was Gerson De parvulis ad Christum trahendis. Opera omnia III, 283 über die Kinderbeichte sagt: Inveniuntur .... modi plures reponendi parvulos in via ducente ad Christum. Unus est praedicatio publica. Alius admonitio secreta. Alius magistralis disciplinatio. Reliquus et hic christianae religionis proprius est confessio. Sentiat alius quid voluerit, ego in simplicitate mea iudico, confessionem, si modo recte facta fuerit, esse directricem efficacissimam ad Christum.

[2]) Wie das Schriftchen vorliegt, kann es allerdings nicht für Laien bestimmt gewesen sein, sondern für die Priester, wie die eingestreuten lateinischen Zwischenbemerkungen, sowie der zu zwei Drittel in Latein abgefasste dritte Teil beweisen. Insofern hat Münzenberger recht, wenn er sagt, Wolffs Buch habe zunächst der Unterrichtung der Beichtväter dienen sollen (a. a. O.). Andrerseits beweist eben die deutsche Sprache des ersten und zweiten Teils doch wohl, dass wir's hier mit Anweisungen, die irgendwie auch für die Laien bestimmt waren, zu thun haben. Vielleicht ist die Sache so zu denken, dass in den ersten beiden Teilen vorliegt, was Wolff bei Lebzeiten — vgl. S. 39 und S. 48 Anm. 1 — für seinen eigenen Gebrauch sich zusammengestellt hatte und nach seinem Tode seinen Amtsgenossen als Vermächtnis und zur Nachachtung hinterliess. Dann würde Wolff also etwa diese beiden ersten Abschnitte in Abschriften oder auch gedruckt den Beichtenden in die Hand gegeben haben, und dasselbe konnten ja auch diejenigen thun, denen er sein Büchlein vermachte. Denn dass wir es hier in der That mit einem Vermächtnis zu thun haben, beweist der Schluss der Schrift, wo es heisst „Hoc opusculum industria et arte impressoria fieri ordinavit et constituit venerabilis vir magister Johannes Lupi, capellanus capellae Sancti Petri in suburbio Frankfordensi, per suos manufideles dirigi, sic ut perpetuo maneat sine alienatione ubicumque directum fuerit apud parochias sedium dioecesis Maguntinensis: Sicque ut pro anima constituentis sedula prece proque suis benefactoribus oretur. Quod completum est Anno domini MCCCCLXXVIII etc." Oder sind etwa die beiden ersten Abschnitte

Beichtanweisungen für die Hand der Priester, nach denen sie sich richten konnten. Was aber bei diesen Fragen dann herauskam, davon geben eben diese Beichtspiegel die deutlichsten, und wahrhaft erschreckende Beweise. Aus Wolffs Schriftchen haben wir ja schon Verschiedenes gehört. Ich setze dazu nur noch, was Geffcken aus des Bartholomäus von Chaym von Mailand Interrogatorium citiert, man solle die Knaben fragen, ob sie mit Schnee, Steinen und dergleichen geworfen, Glücksspiele gespielt, ob sie sich durch Schwimmen und Reiten einer Todesgefahr ausgesetzt, ob sie die Äcker, Wein- und Baumgärten bestohlen, ob sie Serenaden gebracht, sich in Weibskleider gesteckt haben; und ganz ähnlich Philipp von Bergamo: Interrogatorium, der nach dem Werfen mit Schnee und Steinen gefragt haben will, nach dem Kartenspiel, ob er sich verkleidet oder eine Maske getragen habe, ob er einem Mädchen durch Briefe, Boten, Geschenke und Serenaden beschwerlich gefallen sei, ob er zu lange geschlafen habe und Unzähliges andere, sowie Ähnliches in Bezug auf Mädchen (Geffcken a. a. O. S. 25 f.).

Nun aber geben diese Kinderfragen, so schrecklich sie uns erscheinen müssen, immer nur erst eine schwache Andeutung von dem, was den Erwachsenen in der Beichte an Fragen vorgelegt wurde. Man kann sich da in der That schlechterdings nichts erdenken, was nicht gefragt worden wäre. Und nicht

nur darum deutsch wiedergegeben, weil sie dem Priester zeigen sollten, was er als Ergebnis der Beichte — natürlich in der Volkssprache — sollte zu erreichen suchen? Oder soll das „dirigi“ und das „ut perpetuo maneat sine alienatione“ vielleicht besagen, dass die beiden ersten Abschnitte etwa als Beichttafel öffentlich aufgestellt wären, so dass sie dann in der vorliegenden Form nur für die Hand der Priester zusammen mit dem, was Wolff seinen Amtsgenossen hinsichtlich der zehn Gebote ans Herz legen wollte, herausgegeben wären? Vgl. über die Tendenz das S. 40 und Anm. 2 nach Cohrs Bemerkte. Wenn dieser übrigens aus dem Titel „Beichtbuch“, den Geffcken der Schrift gegeben hat, und weil er nur den Anfang benützt, folgert (a. a. O. S. 289), dass Geffcken das Buch nicht zu Ende gelesen hat, so ist er zweifellos im Recht. Der Beweis dafür liegt darin, dass Geffcken a. a. O. S. 26 Anm. sagt, die Schrift sei „mit Ausnahme einiger kurzer lateinischer Stellen ganz deutsch“. Das konnte er nicht sagen, wenn er die Schrift bis zu Ende, sonderlich den dritten Teil kannte.

nur, dass sich die Fragen, wie oben gesagt, auf all die Verhältnisse bezogen, die Stand, Beruf, Geschäft, Lebensgewohnheiten der Einzelnen mit sich brachten. Man ging weiter. Geffcken sagt,[1] die Beichtiger seien mit ihren inquisitorischen Fragen in das Innerste der Familienverhältnisse eingedrungen, und, wie sehr er damit recht hat, davon geben die Beichtspiegel die allerdeutlichsten und traurigsten Beweise. Das Fürchterlichste aber ist die Ausführlichkeit, mit der die fleischlichen Sünden in den Beichtfragen behandelt werden. Es ist geradezu entsetzlich, was wir hier hören. Man mag da immer in Betracht ziehen, dass wir die Menschen des angehenden 16. Jahrhunderts auch in dieser Hinsicht nicht nach unseren heutigem Massstab messen dürfen. Wir haben ja Beweise genug, dass damals selbst auf der Kanzel ganz ungescheut Dinge berührt und Worte gebraucht wurden, über die wir uns entsetzen.[2] Und andrerseits zeigen zahlreiche Klagen über die Häufigkeit solcher Sünden und auch der allerscheusslichsten, wie tief in dieser Beziehung damals der Durchschnitt des Volkes stand.[3] Man mag das alles berück-

---

[1]) A. a. O. S. 24.

[2]) Als Beleg sei nur eine Stelle aus Eberlin von Günzburg angeführt, die gleichzeitig auf die Beichte Bezug nimmt. In der Schrift „Syben frumm aber trostloß pfaffen klagen ire not, einer dem anderen etc.“. — Enders: Johann Eberlin von Günzburg. Sämtliche Schriften. Bd. 2. (Neudrucke deutscher Litteraturwerke des 16. u. 17. Jhrhdt. Nr. 170—172) Halle 1900 S. 60f. — wird als Klage des einen „Pfaffen“ folgendes angeführt: ich hȯret ein mal predigen ein gelerten Münch, der ... sagt, es mag ein mensch mit jm selbs grȯsser vnkeüscheit treiben, dann mit einer hůren im hůrhuß. Er sagt, ich binn iung, mir zympt mit vil daruon zů reden, jr pfarrer sollen da von leren in der beicht und sonst, wie es not ist vnd nutz. Nach der predig sprach ich jn an heymlich, was doch solich groß vnkeüscheit were vber eebruch vnd bůlerey. Er sagt mir von knabenschanden, Rom. j vnd j. Tim. j, von sein schampere Berůrung, von großen Dingen. — Vgl. das Citat aus Luther S. 64 Anm.

[3]) Geffcken a. a. O. S. 25 citiert die Äusserung Antonins von Florenz, wo er von den fleischlichen Sünden bei Kindern sagt, quae hodie habundant, und Gerson sagt von dem Scheusslichsten — s. S. 65 aus Anm. 3 zu S. 63 — sicut mos est puerorum und ut heu! saepe fit, wie er denn überhaupt von der Voraussetzung ausgeht, alle die zur Beichte kommen, hätten sich den gröbsten Fleischessünden schuldig gemacht. Vgl. Tractatus de arte audiendi confessiones a. a. O. und die daraus S. 63ff. Anm. citierten

sichtigen, es bleibt fürchterlich, was wir hören. Man braucht nur einmal irgend eins der Beichtbücher in die Hand zu nehmen — eine Probe ist ja schon S. 44 Anm. 2 gegeben —, so wird sich das ergeben. Gewiss, überall finden sich die eindringlichsten Mahnungen, in dieser Beziehung die grösste Vorsicht walten zu lassen. Der Tractatus sacerdotalis ermahnt z. B., man solle sich ja hüten, nicht neugierige Fragen in dieser Hinsicht zu stellen, und empfiehlt dem Beichtiger, den Beichtenden zu sagen, dass er selbst sehr ungern derartiges berühre, er müsse aber eben handeln wie der Arzt, der sich ja auch bemühen müsse, verborgene Krankheiten zu heilen.[1] Ebenso warnt Gerson wenigstens auch vor neugierigem Er-

Stellen. Ebenso steht's z. B. bei Johann Pfeffer a. a. O., der Bl. N 2b[1]ff. die scheusslichsten Sünden als überall vorkommend voraussetzt, und bei Lochmaier vgl. Bl. d 3[a]ff. a. a. O.

[1]) A. a. O. Bl. e 2[a] Multum caute circa hoc peccatum luxuriae est procedendum, ne quid curiose inquiratur de ipso confitente. Unde consulo, ut confessor circa hoc dicat sibi: Fili mi et carissime, ego quidem verecundor et erubesco de talibus materiis impudicis inquirere, nec putes, quod ista ex curiositate faciam, cum de eis fuissem libentius supportatus. Oportet tamen, quod de necessitate procedam more et officio medici debentis curare occultum morbum infirmi. — Dieser aus der altchristlichen Litteratur (vgl. Clemens, Origenes, Methodius etc.) übernommene Vergleich mit der Thätigkeit des Arztes findet sich — nur ohne die Anwendung auf die Fragen — auch schon bei Thomas, und das ist insofern besonders interessant, als es ein neuer Beweis für die im vorigen mehrfach nachgewiesene Erscheinung ist, dass die ganze Ausgestaltung, welche wir das Beichtwesen im Lauf der Zeit gewinnen sehen, im Prinzip mit den Forderungen der vierten Lateransynode und deren erster Systematisierung, wie sie bei Thomas vorliegt, gegeben war. Die betreffende Stelle bei Thomas lautet a. a. O. Suppl. qu. IX. a. 2: Dicendum, quod in medicina corporali oportet, quod medicus non unum solum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat, sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eo quod nunc morbus ex adiunctione alterius aggravatur et medicina, quae uni morbo competeret, alteri nocumentum praestaret, et similiter est in peccatis, quia unum aggravatur ex adiunctione alterius, et illud, quod uni peccato esset conveniens, medicina, alteri incentivum praestaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infestus sit .... Et ideo de necessitate confessionis est, quod homo omnia peccata confiteatur, quae in memoria habet. Es erhellt, man braucht nur für die Schlussfolgerung auf die Notwendigkeit des alles umfassenden Bekenntnisses einen Hinweis auf die Erkundigungsfragen des Arztes zu setzen, und man hat schon hier die trefflichste Begründung für die Notwendigkeit der Beichtfragen.

fragen solcher Einzelheiten, durch welche die Schwere der Sünde wenig berührt werde.[1]) Überhaupt aber sagt Geffcken mit Recht,[2]) dass kaum in einem der Beichtbücher beim sechsten Gebot die Warnung für den Beichtpriester fehle, mit seinen Fragen auf der Hut zu sein. Aber was das genützt hat, zeigen eben wieder die Beichtanweisungen selbst, in denen sich trotz dieser Mahnungen, oft unmittelbar darauf folgend oder von ihnen eingeschlossen, dann doch die unglaublichsten Fragen finden. In der schamlosesten Weise wird die speziellste Zergliederung fleischlicher Sünden vom Beichtenden verlangt, und ob er sie gar nicht begangen hat oder gar nichts davon weiss, er wird danach gefragt. Ebenso wird das Verhalten der Eheleute zu einander in allen Einzelheiten behandelt.[3])

---

[1]) De arte etc. Consider. XII, a. a. O. II, 449. Non sit praeterea curiosus in inquirendo particulares circumstantias peccatorum, quae non multum augent vel variant gravitatem in eis, quoniam nasceretur inde aliquando vel tentatio periculosa vel turpitudo nimia aut suspicio retardativa confitendi. Nihilominus utile iudicamus u. s. w. wie S. 56 Anm. 1 citiert.

[2]) A. a. O. S. 78.

[3]) Wer ermessen will, wie weit man ging, vergleiche z. B. die Ausführungen im Tractatus sacerdotalis. Auf jene S. 62 Anm. 1 citierte Mahnung zur Vorsicht folgen folgende Anweisungen — Bl. e 2[a]: Si est virgo, quaerat ab ea de custodia virginitatis, de pudicitia verborum et honestate conversionis, quando et cum quibus solet conversari. Si est vidua, quaerat . . . ., an dissolute vivit seu delicate . . . . Item si est coniugata, quaerat ab ea, an servet cum viro castitatem diebus festivis ieiunii et aliarum vigiliarum et tempore impraegnationis vel etiam partus. Similiter an a marito exigat debitum diebus festivis aut tempore menstrui vel impraegnationis vel tempore partus an etiam aliter, quam modus naturae est, vir eam cognovit. Et secundum hoc procedat cum qualibet. (Man beachte diese ausdrückliche Vorschrift!) Es muss uns doch anmuten wie der fürchterlichste Hohn, wenn darauf dann wieder folgt: Circa tamen vitium luxuriae cautius quam circa quodlibet aliud se regat. Vgl. dazu Bl. e 1[b]: quaerat, utrum fuit aliquando pollutus in corpore. Si dicat: sic, quaeras an nocte vel die. Si dicat in nocte vel in somno, non quaeras ultro. Si dicat non in somno, quaeras, per quem modum, cum quo vel quando, et expectes eius responsionem. Und andere gehen noch darüber hinaus. Hier wird wenigstens a. a. O. vor zu sehr ins Einzelne gehenden — man weiss freilich kaum, wie noch Schlimmeres gesagt werden könnte — und allzu schamlosen Fragen gewarnt, und der Verfasser fährt fort: Nec determines aliquid sicut quidam indiscreti faciunt dicendo: fecisti cum bove vel cum pecore vel equo descendendo ad sodomitica peccata, de qui-

Ja, man beschränkte sich sogar auch auf diesem Punkte nicht auf die Erwachsenen. Auch auf Kinder wurden ähnliche

---

bus forte confitens ignorat. Nec dicat secundum Quil. (wahrscheinlich Quilelmus Parisiensis, Bischof von Paris, gestorben 1320, der einen Dialogus de septem ecclesiae sacramentis verfasst hat. Vgl. Joecher: Gelehrtenlexikon): Audio quod tu habitas cum tali muliere. Hoc est enim se ponere testem vel iudicem, quod non debet fieri in confessione. Man hat nicht immer diese Enthaltsamkeit geübt. Luther, der sich bei den Predigten über die zehn Gebote noch für verpflichtet hielt, mit grosser Ausführlichkeit auch dies Gebiet zu behandeln — in der Weimarer Ausgabe nehmen diese Ausführungen fast 17 Seiten ein! — hat es gewiss nicht aus eigenem Antriebe, sondern der hergebrachten Gewohnheit folgend, für notwendig gehalten, auch das, was nach dem Tractatus sacerdotalis in der Beichte nicht berührt werden soll, mit den Beichtenden durchzusprechen. Vgl. Decem praecepta I, 489 (zum 6. Gebot): Sequentur tres aliae species: Mollities, qua quisque vigilando polluitur apud se ipsum, Sodomia, qua vir viro, mulier muliere abutitur, quae omnia turpiora sunt, quam nominare liceat. Bestialitas, de quibus Levitici XVIII vide. Caetera — also das bisher Genannte doch erst recht — ad confessionem pertinent. Vgl. hierzu das Citat aus Eberlein von Günzburg S. 61 Anm. 2. Über das alles aber geht Gerson noch hinaus durch die Anweisungen, die sich in dem mehrfach citierten Traktat finden. Vgl. Consid. XIV ff. a. a. O. S. 449 f.: Procedat confessor in inquisitione peccatorum et specialiter peccati carnalis .... primo pedetemtim et a generalioribus incipiat, et quae nullam aut paucam videntur includere culpam, quia si peccatur vult mentiri aut fugere, saepe deprehenditur per talia, quae naturaliter accedunt omnibus ... Hoc modo novi plures fuisse deprehensos, qui interrogati negabant, se unquam passos membri pudendi calefactionem vel pruritum vel erectionem qualemcunque vel tentationem vel cogitationem malam de quacunque muliere. — Sciat confessor generalitates istas et similes: Fuisti unquam a tempore, quo cognovisti te in societatibus famulorum aut sociorum et specialiter in lecto? Si sic: Audisti unquam malum .... loqui sibi — muss wohl heissen tibi — de impudicitia et mulieribus? Si sic: Loquebaris et tu similiter et si mala desiderabas? Si sic: Utrum voluerit unquam alter, quod tangeres eum inhoneste vel ipse te? Si sic: Fiat processus ulterior sub velamine tali, quod intelligat, an commissa fuerit ibidem mollities sive pollutio. Et hoc peccatum bene committitur etiam ante pubertatis annos. .... Pergat confessor a generalioribus ad specialiora, a minus turpibus ad turpiora .... ut habito, quod aliquis conatus fuerit se aut alium socium luxuriose attrectare, quaeratur, quam diu et quam saepe et cum quot accidit et quanto tempore in tota vita ... Congruit prout expertus sum, quod parvuli et adulescentes masculi prius interrogantur ... de cohabitatione sociorum et famulorum, tamquam de his, quae prima facie minus terrent, quia minus

Fragen ausgedehnt. Geffcken citiert S. 25 die Anweisung Antonins von Florenz, dass die Kinder nach dem Alter auch

---

insolita sunt. Postmodum quaeratur de cohabitatione mulierum. Et primo, si unquam in aetate quinque vel sex annorum vel eo circa iacuerunt cum ancillis sicut mos est puerorum. (!! Vgl. das S. 61 über die Verbreitung fleischlicher Sünden Gesagte.) Et sic conformiter inquiratur ad praedicta et certe reperiuntur horrenda (!). Consequenter inquirantur non solum de ancillis, sed de genere proximiore ... dicendo sine mutatione vultus: o bone, video, quia tu similiter fecisti cum talibus et talibus. Et si sic — ut, heu! saepe fit — priusquam dearticuletur aliquid amplius, fiat practica considerationis undecimae praecedentis de collaudando peccatorem (sc. weil er zu seinem Heil so offen gebeichtet habe!). Postmodo suadeatur pro bono suo dicere circumstantias omnes in particulari .... Aestimo autem, quod feminis converso ordine faciendae sunt interrogationes, prius scilicet de cohabitatione mutua secum, postmodum cum viris aut parvulis aut adolescentibus, sed experientiam totalem non habeo. —Wie man aber für das, was man mit solchen Fragen den Beichtenden und mit den Derartiges herbeiführenden Anweisungen den Beichtigern anthat, alles Gefühl verloren hatte, dafür, ob's auch aus dem Vorstehenden schon vollständig klar sein könnte, nur noch ein Beispiel! Bei Adam Petri in Basel ist 1520 als vermehrte und verbesserte Auflage eines kurze Zeit vorher veröffentlichten Drucks (s. Bl. A 1ᵇ) eine Schrift erschienen unter dem Titel Christiani | Poenitentis Confessio | e decem praeceptis, humanorum morum et of | ficia et errata quamlibet multa per | stringens, per Jodocum Uuin- | dshemium apud inclytam | Francorum Herbipo | lim Hagensium | concionatorem. Darunter ein Hexastichon Eobani Hessi (s. S. 67 Anm.) und Basileae, An. M. D. XX. 32 Bl. 4° A—H 4, Titelrückseite bedruckt, am Ende eine Seite leer, auf der vorletzten Basileae in | Aedibus Adae Petri, anno | Salutis humanae | M. D. XX, darunter Adam Petris Wappen. Die Schrift will nach der ihr vorgedruckten Widmung an Johann Oekolampad — datiert Herbipoli Nonis Nouembr. Anni supra reliquos XIX — eine Beichtanweisung an der Hand der zehn Gebote geben. Was aber hier dargeboten wird, übersteigt schier alle Begriffe. Als Beleg soll nur ein Abschnitt aus den Ausführungen zum 6. Gebot dienen. Da heisst es Bl. E 4ᵇ ff. unter der Überschrift „Sextum Praeceptum. Non moechaberis, coniugii foedus et sancte ineas et incorruptum custodito. Extra matrimonii praescriptum nunquam coito. Venereae libidinis occasiones fugito. Quinque sensus totidem veluti in regnum animae portas contra lubricissimi hostis illapsum communito, ebrietatis insaniam abominator. Corpus carnemque servum contumacissimum ecclesiae ieiuniis castigato“: Quid pacis aeternae voluerim habere, facile colligis, dum domesticae fuerim indiligentissimus, nam semper habuit lites et alterna iugia lectus, in quo mihi nupta iacebat. Siquidem felicem non habuit progressum, quod honesto carebat initio, neque enim sobolis procreandae

nach fleischlichen Sünden gefragt werden sollten, und in den — S. 64 f. Anm. angeführten — Aussprüchen Gersons sind

---

deoque educandae desiderio, neque tam proclivis malae libidinis cohibendae in una remedio coniunx sum factus, sed ob amplificandam ditionem, coadunandas possessiones, congerendas divitias, aut sola illectus venustate et explendae concupiscentiae desiderio, idque tunc contra interdictum ecclesiae, in consanguinitatis, affinitatis aut cognationis spiritualis gradu prohibito, clandestina desponsatione, invitis parentibus aut tutoribus, tantum non aureos montes pollicendo, simpliciores seducendo, de non procreandis liberis et dissolvendi contractus licentia paciscendo, errorem conditionis, personae aut fortunarum admittendo. Contraxi matrimonium prohibitus crimine, cultus disparitate, uxoricidio, honestate publica, sacris ordinibus, voto aut prioris vinculo matrimonii, fidem adulterio violavi, prolem veneno sustuli, sacramentum ementita divortii causa rupi, ad haec me autore dissimulante filius progenitus ex adulterio pro legitimo habitus cum reliquis legitimis fratribus parem accepit hereditatem, uxorem filiasve prostitui, quo infami quaestu vitam tuerer, quinetiam mulieribus lenocinatus etc. etc. Das hier Citierte aber enthält noch lange nicht das Schlimmste; was hier abgedruckt ist, giebt 22 Zeilen des Drucks wieder. In weiteren 163 Zeilen werden danach noch auf 5 Seiten die einzelnen in der Überschrift genannten Punkte ausführlich behandelt. Man könnte sich um dieser Scheusslichkeiten willen versucht fühlen, das Ganze für das Werk eines Gegners der kirchlichen Beichtpraxis zu halten, der auf diese Weise die durch deren derzeitige Ausgestaltung herbeigeführten unhaltbaren Zustände an den Pranger stellen wollte. Aber diese Auffassung wird durch die Schrift selbst unmöglich gemacht. Nicht nur, dass der Verfasser jenen Beichtanweisungen ein drei Seiten des Drucks einnehmendes Gebet vorangehen lässt, Precatio ad Jesum Christum, vivorum et mortuorum iudicem, vocali praemittenda confessioni. Auch von anderer Seite wird ihm seine ehrliche Absicht bezeugt, und, das ist das Bezeichnende, sein anerkennenswerter Eifer, sein grosses Geschick und der von ihm erzielte erfreuliche Erfolg werden mit hohen Worten gerühmt. Kein Geringerer als Oekolampad hat der Schrift zum Druck verholfen. Auf der Titelrückseite ist ein Brief von ihm abgedruckt, datiert Augustae. IX. Kal. Decembris. An. M. D. XIX., mit dem er das Manuskript „V. Fabritio Capi. theologo et concionatori Basilien. fratri suo in Christo" übersendet, damit dieser für die Drucklegung sorge. In diesem Briefe aber heisst es von der Schrift, die ἐξομολόγησις genannt und deren Verfasser als inter ceteros amore et fraternitate nostra dignissimus, insignis minimeque bracteatus theologus gerühmt wird: Qua miro artificio et ingenio, satis eleganter et amoeniter, omnium scelerum et delictorum catalogum perstringit, usus honestissima censoriae artis forma. Und dann fügt Oekolampad, um die Vorzüge dieses vortrefflichen Werkes ins rechte Licht zu stellen, hinzu: Scis tu, quam infeliciter plerisque id cadat negotii, alia supra

ja verschiedene Vorschriften auch über derartige Fragen an Kinder enthalten. Man sieht also genugsam, wohin man trotz all der vielen Mahnungen zur Vorsicht und aller Warnungen vor zu eingehenden Fragen geraten war. Schlimmer konnte es doch gar nicht kommen. Und das alles sind nun wieder nicht etwa vereinzelte Auswüchse, Verirrungen Einzelner, wie sie überall vorkommen können. Das alles fordert und befiehlt die Kirche. Das alles thaten auch die Besten, auch Männer, die sittlich so hoch standen wie Gerson! Sie mussten es thun. Es geschah ja nach ihrer Meinung alles zum Besten der ihnen anvertrauten Seelen! Man wird sich unwillkürlich fragen, ob diesen Männern denn nie zum Bewusstsein gekommen ist, was sie damit anrichten konnten, wir müssen wohl sagen: anrichten mussten! O ja, sie haben's empfunden. Wir hören das bezeugen. Um nur eins anzuführen! Gerson spricht im Verlauf seiner Ausführungen auch davon, es könne vielleicht vorkommen, dass durch die Beichtfragen jemand von Sünden er-

---

modum exaggerant, alia plus quam tenuiter elevant, austeri scilicet καὶ τραγικώτατοι in leviculis, languidi et indulgentes, immo muti et palpones in portentosissimis. Gratificemur itaque huic, immo omnibus sanctimoniae studiosis, satagendo apud typographos, ut tam sanctus labor denuo in lucem prodeat. Dabei aber ist Oekolampad noch gar nicht der einzige Zeuge für die Trefflichkeit jenes Buches. Eoban Hesse steht ihm dabei zur Seite mit dem oben bereits erwähnten Sechszeiler, der folgenden Wortlaut hat:

Vivere si recte pietas est maxima, Christo
Hoc sine quod vivas, impietatis erat.
Vivere at huic, ipsum te est noscere, deinde
Quod male commissum noverit ille tibi.
Posset ut hoc omnis vere pietatis amator,
Debetur curae, docte Jodoce, tuae.

Also alles, was jene Schrift enthält, verdient Anerkennung und der Verfasser grossen Dank, weil er zur Förderung rechter Frömmigkeit beigetragen hat. Dahin war es durch die langjährige Gewohnheit und die dadurch herbeigeführte Abstumpfung des sittlichen Gefühls gekommen. Solche Verirrung, wie sie uns in den citierten empfehlenden Worten des Oekolampad und Eoban Hesse entgegentritt, war bei diesen Männern — wir werden nach dem, was wir oben von Luther und Gerson gehört haben, sagen müssen, bei den Besten — möglich geworden. Vgl. noch Gerson: Tractatus de confessione mollitiei. Opera omnia a. a. O. II p. 454 ff. und Geffcken. a. a. O. Text S. 78 nebst den dort angeführten Stellen aus den Beilagen.

führe, von denen er bis dahin gar nichts gewusst habe; er könne dann daran Anstoss nehmen, sich wohl gar dadurch dann zu Ähnlichem verleiten lassen. Aber was giebt er darauf zur Antwort? Er könne sich nicht überzeugen, dass diese Gefahr so gross sei, dass deswegen ein eingehendes Befragen der Beichtenden unterbleiben müsse.[1]) Ja, an einer anderen Stelle übernimmt er sogar die Anschauung eines erfahrenen Magisters, wie er ihn nennt, der gesagt habe, wenn selbst einige infolge solcher durch die Beichte ihnen vermittelten schlimmen Unterweisung zu Sünden verleitet würden, so könne man das eher hinnehmen, als dass man davon Abstand nehme, dem Umsichgreifen schandbarer Laster mit dem so hochnötigen Heilmittel der Beichte entgegenzuarbeiten.[2]) So überzeugt war man von der Notwendigkeit jener Fragen! Für so unentbehrlich galten sie! Und noch ein weiteres Zeugnis, das wir bei Gerson finden! Die Erlangung der umfassendsten Beichtbekenntnisse, die er eben durch geschickte Fragen erzielt wissen will, gilt ihm so viel, dass er in seinem Traktat De arte audiendi confessiones eingehende Anweisungen dazu giebt, wie man es anstellen müsse, um wirklich aus den Beichtenden alles herauszulocken. Einige dieser Anweisungen sind schon in dem S. 64 f. Anm. Citierten enthalten. Dazu sagt er ein andermal, der Beichtiger solle sich hüten, nicht gleich zu streng gegen die Beichtenden zu sein. Dadurch brächte man es

---

[1]) Tract. de art. aud. Consid. XVII, a. a. O. II p. 450: Accidit aliquando — licet rarissimum sit — apud circumspectum et providum confessorem (man beachte, es heisst nicht etiam apud circumspectum. Nun folgt aber diese Stelle auf eine andere, in der die schlimmsten Fragen empfohlen sind. Also nur wer so fragt, kann als ein circumspectus et providus confessor gelten!), quod aperiuntur quaedam species peccatorum carnalium aut quaedam circumstantiae viles, quarum peccator non est conscius aut culpabilis. Et hinc forte scandalizabitur vel docebitur deinceps agere similia, licet pro certo non videamus, ita esse timendum, quemadmodum aliqui tradunt, quod propter hoc debeat omitti diligens inquisitio peccatorum.

[2]) Tractatus de confessione mollitiei, a. a. O. II p. 454: Non revocabat in dubium ipse Magister (sc. dessen Erfahrungen dem Traktat zu Grunde liegen), quin tolerabilius esset, aliquos forsan ex tali doctrina doceri ad malum augendum de per accidens (zwischen de und per fehlt offenbar etwas wie peccatis adhuc incognitis) quam ita passim damnabiliter vitium inolere et absque confessionis necessario remedio relinquere.

leicht dahin, dass die Beichtenden nichts mehr sagten. Man solle vielmehr anfangs recht freundlich mit den Leuten sein, wenn's auch vielleicht den gebeichteten Sünden gegenüber kaum angängig scheine, um die Beichtenden zutraulich zu machen![1]) Oder er empfiehlt dem Beichtiger, besonders Personen jugendlichen Alters gegenüber, wenn er die Sünden nennt, so zu thun, als seien sie gar nicht von Bedeutung. Er solle eine möglichst gleichgültige Miene annehmen und sich stellen, als frage er nach ganz alltäglichen Dingen, und dabei dann dem Beichtenden gut zureden, dass er nur alles frei heraussage, indem er ihm im voraus Verzeihung zusichere.[2]) Also nur auf alle mögliche Weise die Leute dahin bringen, dass sie alles sagen, sei's selbst durch List und Verstellung! So weit war man gekommen! Und ich wiederhole, das alles hören wir von einem sittlich so hochstehenden Manne wie Gerson, der hiermit nur für das Wohl der Christenheit sorgen will, ja der überzeugt ist, grade durch so eingehendes Fragen über derartige Dinge, wie er es empfiehlt, in der eigenen Praxis segensreich gewirkt zu haben. „Vielleicht wird's jemand als ein zu gewagtes Unternehmen des Beichtigers tadeln," ruft er gegen das Ende der Tractatus de arte audiendi confessiones aus, „über solche Dinge zu reden; ich bezeuge vor Gott, dass ich auf diese Weise mehrere zum Beichten gebracht habe"[3]) — und das ist natürlich nach seiner Anschauung das Beste, was man sich wünschen kann; damit ist die ewige Selig-

---

[1]) Tract. de arte etc. Consid. IX, a. a. O. II p. 448: Praecaveat summopere confessor, ne sit austerus ab initio, tristis et rigidus. Mox enim per huiusmodi clauditur os obstinati peccatoris. Praevia sit affabilis locutio, etiam si aliquando ita res exigat super peccatis, quousque familiaritas quaedam contracta sit.

[2]) A. a. O. Consid. XVI p. 450: Non aspiciantur fixe voltus confitentium, sed divertat confessor vultum suum, quasi non curans aut fere narrans fabulam, dicendo sic: Ego bene video, tu fecisti sic et sic. Consequenter dic ergo totum in nomine Domini. Ego tibi indulgeo, si non alias feceris, et si diceres omnia mala mundi, non inde peius haberes. Dic ergo audacter!

[3]) A. a. O. XX p. 451: Reprehendet forte aliquis audaciam hanc confessoris, qui talia praesumit aperire.... Ego coram Deo testor, me plures talibus remediis induxisse ad confessionem.

keit der Leute, wenn sie nur an der heilsamen Gewohnheit solcher offenherzigen Beichte festhalten, eigentlich so gut wie gesichert. Damit stehen wir in einer Beziehung auf dem Höhepunkt — richtiger Tiefpunkt — dessen, was die römische Beichtpraxis geleistet hat: jene Scheusslichkeiten werden begangen, und der sie begeht und leicht unsagbares Unheil damit anrichtet bei denen, die ihm anheimfallen, glaubt nur für ihr Bestes gesorgt, ihr zeitliches und ewiges Wohl gefördert zu haben. Das hat die Beichte, das haben sonderlich die Beichtfragen zu stande gebracht. — Es erübrigt sich, noch irgend etwas Weiteres hierüber zu sagen. Aber man sieht wieder, wohin das von der Kirche aufgestellte Prinzip führte! Von der Vollständigkeit des Beichtbekenntnisses hängt alles ab, hat man gesagt; da muss denn selbst nach der Meinung eines Gerson der Zweck die Mittel heiligen, und keine List und kein Betrug gilt für unerlaubt. Das ist auch wieder ein Beweis für die S. 47 besprochene Konsequenz, die wir in der Ausgestaltung der Ohrenbeichte walten sehen. Ja, Konsequenz ist immer die Stärke Roms gewesen. — Und heute? So war's ehemals mit den Beichtfragen. Und heute? Die Form hat sich geändert, das Prinzip ist geblieben.

Nun aber denke man sich solchen Forderungen und diesen Fragen, wie sie soeben besprochen sind, die Beichtenden schonungslos und schutzlos preisgegeben. Um des Gewissens willen mussten sie ja alles sich gefallen lassen, um des Heils ihrer Seele willen auf alles Antwort geben, und wenn's das Buch betraf, das der Student etwa gelesen oder die Spottschrift, über deren Ausführungen er gelacht hatte.[1]) Was aber das bedeuten musste, ist unschwer zu ersehen. Es mussten daraus für alle, die überhaupt darüber nachdachten, schier unerträgliche Verhältnisse sich ergeben, eine Bedrückung der Gewissen, wie sie schwerer und abscheulicher kaum gedacht

[1]) Vgl. Luthers Brief an Lang vom 13. IV. 1519 (Enders II, 12): Mitto „currum“ Carlstadinum, qui moriam fingit theologorum et in quem mirabile grassantur Lipsiae: alius in suggestu puplicitus dilacerat manibus, alius adulescentulos in confessione explorat, num riserint de curru aut Martini opera tenuerint. Über die genannte Satyre Carlstadts vgl. Jaeger, Carlstadt S. 17 und 24.

werden kann, eine Tyrannei, die sich auf alle Stände und jedes Alter erstreckte. Und nicht nur für die Beichtenden hatten die Forderungen, die seitens der Kirche an sie gestellt wurden, so verhängnisvolle Folgen. Auch die Priester hatten, sofern sie gewissenhaft ihres Amtes walten wollten, schwer darunter zu leiden. Damit kommen wir auf die Wirkungen, die wir aus der Ausgestaltung, die die Beichte gewonnen hatte, sich ergeben sehen. Zunächst für die Priester. Was für eine Gewissenslast wurde doch dem Gewissenhaften grade durch die Beichtfragen aufgebürdet! Auf der einen Seite soll und muss er fragen. Er wird schuldig an dem ewigen Verderben der ihm anvertrauten Seelen, wenn er's nicht thut. Thut er's aber, so können seine Worte wieder den Unschuldigen zum Fallstrick werden und sie zur Sünde verführen. Es mag immerhin zugegeben werden, dass, weil alle von Jugend auf nichts anderes gewohnt waren, nur wenigen solche Skrupel gekommen sind. Es wäre doch aber nur ein weiteres trauriges Zeichen für das tiefe Verderben, in das die Kirche auf diesem Wege geraten war, wenn nicht manches Priesters Seele dadurch verstört und geängstigt worden wäre. Und das war's ja nicht allein! Schon die fast unbegrenzte Macht über die Seelen, die dem Priester im Beichtstuhl gegeben war, musste ja für jeden ehrlichen Menschen zu einer furchtbaren Verantwortung werden. Was hing von seinem Urteilsspruche ab! Geffcken sagt mit Recht — a. a. O. S. 24 —: „Die Beichte war in der Zeit des 15. Jahrhunderts in Wahrheit ein Tribunal, welches alle Stände und jedes Alter umfasste und in niederer, höherer und höchster Instanz das Urteil sprach. Der Beichtpriester jener Zeit war in Wahrheit ein Richter, der in dem ihm zugewiesenen Kreise ein unbedingtes Urteil an Gottes Statt fällte.“ Weil's aber eben so war, welche Genauigkeit und Sorgfalt, welch unermüdliches Eingehen auf alle Kleinigkeiten wurde dadurch dem gewissenhaften Priester beim Beichtverhör zur Pflicht gemacht! Gerson hat sich in seinem Traktat De arte etc. darüber ausgesprochen. Er warnt davor, dass man jemals bei irgend einer Beichte die Erledigung übereile, es jemals an der peinlichsten Genauigkeit und unermüdlicher Sorgfalt fehlen lasse. Lieber nur mit wenigen fertig

werden, sagt er, als dass die Leute sich nachher Bedenken machen, ob auch alles genügend gebeichtet ist. Wenn ich Pfarrer wäre, schreibt er dabei, würde ich lieber viele mit ihrer Beichte bis auf die Zeit nach Ostern verschieben, selbst auf die Gefahr hin, dass einige dann nicht wiederkommen (man bedenke, was das für einen gewissenhaften Priester bedeutete!), als dass ich sie betrüge, sich für absolviert zu halten, wo sie's doch nicht sind.[1]) Damit ist die Not, in die ein treuer Beichtiger kam, gekennzeichnet. Denn dieser Rat des Hinausschiebens war doch wieder praktisch höchstens in sehr geringem Umfange durchführbar. Und wenn einer schliesslich alles gethan hatte, was er nur konnte: da einmal von der Vollständigkeit des Bekenntnisses alles abhing, musste bei einem gewissenhaften Priester immer wieder die Frage laut werden, ob er's denn auch wirklich bei den Beichtenden erreicht habe, und ob er auch alles recht gemacht und alles gethan habe, was er gesollt hätte. Dadurch aber musste das Beichthören für ihn zu einer Leib und Seele verzehrenden

---

[1]) A. a. O. Consideratio III, II p. 447: Compleat (sc. confessor) erga quemlibet sibi confitentem solliciti confessoris officium, nihil praecipitanter aut in solo transcursu pervolans, sed morositate pervigili omnia plene examinans diiudicansque, memoriae quoque confitentis, quae dicenda imponendave fuerint, ea diligenti repetitione reponens, infigat. Quippe eligibilius est, paucos audire complete, quam multos imperfecte, cum conscientiarum scrupulis non tam expedire, quam inexpeditos plerumque relinquere. Imitetur in hoc Deum, cuius perfecta sunt opera. Mallem namque, si curatus essem, multorum confessiones differre post Pascha, etiam ubi quidam non redirent, quam quod caecos caecus seducerem, dum pro vere absolutis ipsi non recte absoluti se gererent. Vergleiche hierzu die Wiederholung des Rates bei Güttel: Ein fast fruchtbar buchlein von Adams wercken — Näheres darüber S. 83 Anm. 1 —, wo es Bl. D 4[a] f. heisst: Nicht mugen hierinnen auch die beichtuater fur vber frey vnd ledig wandern (?, vielleicht verdruckt für „werden") entschuldigt, ob sie von wegen des gedrengs vnd heuffigten folcks in vermeinender vrsach, auf das die alle zu Osterlicher tzeit expedirt vnd alßo vnuorhindert das hochwirdigst Sacramente mochten entpfachen, so doch die beicht kinder willig zu solchem vortzugk vnd gedrenge bis auff letzte tzeit ynen selbst vrsach geben, sunder den fast hoch vnther den gelarten geacht (sc. Gerson) in seinem gutduncken vornemen, do er spricht vnd schreibt, das besser wenig volkumlich tzwhoren dan den hauffen nicht allein mit beschwerungē der gewissen, sunder auch also vorhindert, offtmals vorlassen.

Marter werden. War's aber so mit den Gewissenhaften, wie stand's mit den anderen? So, wie's hätte sein sollen, wenn man allen Anforderungen gerecht werden wollte, liess es sich in unzähligen Fällen nicht machen. Weder die Zeit, noch die Kraft reichten dazu aus. Wie wären bei dem ungeheuren Andrang, der um die österliche Zeit oder sonst bei besonderen Gelegenheiten, wie bei Verkündigung eines Jubelablasses, stattfand, die Geistlichen im stande gewesen, mit jedem Einzelnen in so eingehender Weise zu verhandeln? Das war völlig ausgeschlossen.[1]) So musste man sich wohl oder übel entschliessen, nachzulassen von dem, was die Kirche forderte und das eigene Gewissen hätte notwendig machen sollen. Und welches Menschen Kraft hätte dazu ausgereicht, dem tötenden Einerlei gegenüber in jedem Augenblick mit vollster Hingabe bei der Sache zu sein?[2]) So kam es denn, dass in vielen Fällen bei der Handhabung der Beichte eine Handwerksmässigkeit um sich griff, die erschrecklich ist. Und wenn man bei reichen und angesehenen Leuten vielleicht alles that, was möglich war, die grosse Menge wurde vielfach mit möglichster Beschleunigung durch die Beichte gehetzt. Jakob Strauss kommt in seinem „Beichtbüchlein“ — s. S. 23 Anm. 2 — einmal darauf zu sprechen. „Bringst du ein gutes, tüchtiges Beichtgeld — heisst es da —, so findest du einen guten Beichtvater. Ist aber nur ein Kreuzer vorhanden, so hebt er flugs an zu „brommeln“ und legt dir seine ungeduldige heilige Hand auf's Haupt und lässt dich laufen.“[3]) Man beachte nur den bitteren Hohn, der in dieser Zusammenstellung liegt: seine ungeduldige heilige Hand und — den Jammer, der darin zum Ausdruck kommt. Und doch das alles war noch nicht das

---

[1]) Bei einem Jubelablass war das noch eher möglich. Da wurden ja besondere Beichtpriester bestellt. Zu Ostern aber sollte der einzelne Pfarrer seiner ganzen Gemeinde dienen. Vgl. Hefele-Hergenröther: Conciliengeschichte XIII, 253 und Anm. 1: Sixtus IV erklärte 1478, als Regel sei festzuhalten, dass die Osterbeichte vor dem Pfarrer zu verrichten sei. Unterm 4. März 1485 wurde das durch Innocenz VIII. bestätigt.

[2]) Vgl. Luthers Aussprüche über das „Ermüden der Beichtväter“ S. 78 Anm. 1 und öfter (s. unten).

[3]) A. a. O. Bl. 8[a].

Schlimmste. Wir haben vorhin auf die den Beichtpriestern vorgeschriebene Art der Behandlung des sechsten Gebotes und alles dessen, was damit zusammenhing, hingewiesen. Das war das Schlimmste. Derartige Gespräche mussten ihnen ja zum Verderben werden. Es ist gewiss keine Übertreibung, wenn Heinrich von Kettenbach sagt: „viel fromme Beichtväter werden zu Buben durch das Beichthören“ und von vielfachen schmählichen, durch die Beichtväter begangenen Sünden redet.[1]) Das konnte ja gar nicht ausbleiben. Und in solchem Schmutz zu wühlen, zwang die Kirche ihre Diener, und die Sorge um eigenes und fremdes Seelenheil nötigte es ihnen immer wieder auf, wenn ihnen auch davor graute.[2]) Dem braucht man nur einmal nachzudenken, dann wird jedes weitere Wort über das Unheil, das aus dem Beichthören für die Priesterschaft erwuchs, sich erübrigen.

Waren aber so die Wirkungen, die das Beichtinstitut auf die Geistlichkeit ausüben musste, verhängnisvoll, nicht minder schlimm waren die Folgen, die sich daraus für die Laienwelt ergaben. Ihr ist der in der oben beschriebenen Weise ausgeübte Beichtzwang im weitesten Umfange zum Verderben geworden. Wie wäre es denn auch anders möglich! Diese Zergliederung der einzelnen Sünden, dies inquisitorische Forschen des Beichtigers, das gar kein Ende nehmen wollte, musste ja je länger je mehr als eine unerträgliche Last empfunden werden, der gegenüber die Meisten nur

[1]) Ein new Apologia unnd ver-|antworttung Martini Lut-|thers wyder der Papisten | Mortgeschrey / die zehen | klage wyder jn vß | blasieniren so| wyt die Christenn-|heyt ist / dann | sie toben vnnd wůt-|tendt recht wie die vnsin|nige hundt thondt | etc. | Bruder Heinrich kettenbach.| M. CCCCCXXIII.| Ohne Druckort. Bl. A 3[b] und über Sexualia in unglaublich scharfer Weise Bl. A 2[a] f.

[2]) Dass dem gegenüber die gewöhnlichen Anweisungen, wie der Beichtiger sich bei der Beichte fleischlicher Sünden vor sündlichen Regungen hüten könne — vgl. z. B. Tractatus sacerdotalis a. a. O. Bl. e1[a] und Pfeffer: Directorium sacerdotale XII, 38 Bl. N 1a[2] —, nämlich dass er nicht im Winkel Beichte höre, die Frauen nicht ansehe, dagegen seine Gedanken ganz auf Gott richte und über die durch die Sünde geschehene Beleidigung der göttlichen Majestät mit heiligem Grimme zürne (das letztere bei Pfeffer a. a. O.), dass dies alles den erstrebten Erfolg nicht verbürgen konnte, liegt auf der Hand.

das Verlangen hatten, sich ihr nach Möglichkeit zu entziehen. Entweder sie blieben dem Beichtstuhl fern, solange es irgend ging, oder sie suchten den forschenden Fragen des Priesters sobald als möglich zu entrinnen, wär's schliesslich auch nur dadurch, dass sie zu allem ja sagten, was er sie fragte. Wo aber aufrichtige Seelen wirklich durch die Beichtiger sich leiten lassen wollten, welch furchtbare Last wurde ihnen damit auferlegt! Wenn schliesslich doch alles darauf ankam, ob sie auch alles gethan hatten, um mit ihrer Beichte den gestellten Forderungen zu genügen, welche endlosen Skrupel mussten darüber den Gewissenhaften kommen! Denn darauf lief ja doch gerade für diese schliesslich alles hinaus. Darauf kam's an, ob sie alles gethan hatten, was irgend in ihren Kräften stand, um ihre Beichte zu einer heilsamen zu machen. Auch die Beichte war eben in gewissem Sinne schliesslich nichts anderes als eine weitere Bethätigung der alten Lehre von der Verdienstlichkeit der eigenen Werke. Und nun die Kehrseite! Hatte man sich nun in der Beichte zu immer neuer Selbstprüfung anleiten lassen und immer eingehender auch die geringsten Kleinigkeiten dargelegt, wodurch man sich versündigt haben möchte, mussten da nicht unendlich viele zu unerhörter Selbstgerechtigkeit verleitet werden, weil eben diese Spezialisierung ihnen immer wieder als ganz besonders verdienstlich, als sicheres Mittel der Sündenvergebung angepriesen wurde? Wenn sie so alle Gerechtigkeit in der Beichte erfüllt hatten, dann konnte es ihnen ja nicht fehlen! Vor allem aber bestand eine Gefahr, die allen in gleicher Weise drohte. Mochten sie nur rein äusserlich dem Beichtzwang gehorchen, oder ernstlich auf alle Fragen des Beichtigers hören, ihnen allen erwuchs aus jenen Fragen, besonders denen, die das sechste Gebot betrafen, die Gefahr, dass sie dadurch erst recht zu allerlei Sünden, Gedanken- oder Thatsünden, verleitet wurden.

Wie aber dies alles eingetreten ist und in die weitesten Kreise Verderben getragen hat, dafür haben wir zahlreiche Beweise. Aus der reichen Fülle derselben soll hier nur Einiges angeführt werden; ich hoffe, in einem späteren Teil Ausführlicheres darüber zu bieten. Für jene Neigung, sich der

Beichte nach Möglichkeit zu entziehen, können wir ein Zeugnis Luthers beibringen aus der Zeit, wo er noch ganz in der alten Weise im Beichtstuhl thätig war und in der Beichte nichts anderes sah als eine der heilsamsten Einrichtungen der Kirche. In einer am Fest der Beschneidung, 1. Januar 1517, gehaltenen Predigt — Luther will bekanntlich auch später von einer kirchlichen Berücksichtigung des bürgerlichen Neujahrs nichts wissen und hält harnäckig an der alten kirchlichen Bezeichnung fest — klagt er darüber, dass die Menschen wohl schnell bereit sind, irgend eine Sünde zu begehen, aber sehr schwer den Weg zur Beichte finden. Es verschlägt ihnen nichts, Schmach und Schande auf sich zu laden, aber es soll nichts davon bekannt werden. Ihren Fall dem Beichtiger anzuzeigen, davor scheuen sie sich.[1]) Von der anderen Art aber, sich

[1]) I, 120: Faciles sunt peccare et difficillimi confiteri. Volunt esse turpes et nolunt reputari turpes. At oportet tanta cupiditate confiteri, quanta fuit peccatum, ut quem quondam non puduit cadere, non pudeat surgere, casum suum ostentare. Zu Luthers Stellung zum Neujahrsfest vgl. Erl. Ausg. [2] 10, 319 (vom Jahre 1522): Auf diesen Tag pflegt man das Neujahr auszuteilen auf der Kanzel, als hätte man sonst nicht genug nützliche, heilsame Dinge zu predigen, dass man solche unnützen Fabeln anstatt des göttlichen Wortes vorbringen müsste und aus solchem ernsten Amte Spiel und Schimpf machen. Von der Beschneidung fordert das Evangelium zu predigen und von dem Namen Jesu; darauf wollen wir sehen. Ebenso in den Neujahrpredigten von 1521 und 1531, Weim. IX, 544 ff. In die circumcisionis. 2. Predigt. A prandio vgl. XV, 807 ff.): Das Narrenwerk, wie man pflegt das neue Jahr zu geben, will ich anstehen lassen. Wir haben ein neues Jahr in der Taufe gekriegt. So lasst uns zusehen, dass wir's behalten, wir bedürfen keines anderen (a. a. O. IX, 546 und XV, 810), und Erl. 4, 178: Man heisst diesen Tag den Neujahrstag nach der Römer Weise. Wir Christen fangen unser Neujahr am heiligen Christtag an, wie die Jahreszahl bezeugt, dass man schreibt „Im Jahr nach Christi Geburt etc." Aber die Römer fangen das Jahr an Calendis Januarii d. i. auf den ersten Tag des Januar. Dieselbe Weise ist bei uns Deutschen geblieben, weil wir unter dem Römischen Reiche sind. . . . Denselben Neujahrstag und anderes, was wir von den Römern haben, lassen wir jetzt fahren. Weil man aber auf diesen Tag das Fest der Beschneidung Christi gelegt hat, ist's billig, dass wir heute davon predigen. — Unerwähnt bleibt der Neujahrstag in den Predigten von 1521. Weim. IX, 540 ff., erste Predigt (siehe oben), von 1523 Weim. XII, 400 ff., 1531 (zweite Predigt a prandio) Erl. 4, 191 ff., 1545 Erl. 20 [2], 267, ebenso 1, 109 ff.; 120 ff. und 33, 346 ff. Melanchthon stand bekanntlich anders zu

durch Lügen dem Beichtiger zu entziehen, hat Johannes Gerson wiederholt geredet. Er sagt, dass solche Lügen häufig vorkommen, und giebt Anweisungen, wie der Beichtiger sich dem gegenüber mit Ermahnungen, mit Zurückweisung von der Beichte und mit allerlei Listen solle zu helfen suchen,[1]) ebenso wie er jene Stumpfheit und Gleichgültigkeit bekundet, die auf alle Fragen des Beichtigers unbesehen mit „ja“ antwortet.[2]) Hierfür aber finden wir besonders bezeichnende Belege bei Johannes Wolff. Er zeigt, wie die Beichtiger die Beichtenden, sonderlich die Kinder, aus jener Gedankenlosigkeit aufzurütteln suchten, indem sie unter die herkömmlichen Beichtfragen nach allerlei etwa vorgekommenen Sünden andere mischten nach ungeheuerlichen Dingen, die von den Betreffenden gar nicht begangen sein konnten. So heisst es zum fünften Gebot Bl. 1 b nach allerlei anderen Bekenntnissen: „Ich habe den Leuten ihre Hühner, Enten, Gänse geworfen. Ich habe den Kaiser mit einer Streitaxt erschlagen“ und der Beichtiger wirft ein: „Merk' auf, dass du die Wahrheit sagst.“ Ebenso steht am Ende der Bekenntnisse zum sechsten Gebot (unserem siebenten) „Ich fand einen Heller, den gab ich nicht zurück u. s. w. Zehntausend Gulden hab' ich dem Rat zu Frankfurt gestohlen. — Betracht dich gar wohl und lüge nicht.“ [3]) Wie aber andere durch die immer wiederholten Hinweise auf die verhängnisvollen Folgen, die es habe, wenn man nicht alles sage und alle Neben-

---

der Frage. Er datiert deshalb auch meist Cal. Jan. z. B. Corp. Ref. III, 9; 234; 896; 901; 905; 906. Daneben Circumcis. II, 481; 624. Vgl. auch Kawerau: Aus der Geschichte der Neujahrsfeier. Deutsch-evangel. Blätter XXVI (1901) S. 11 ff.

[1]) Tract. de arte audiendi conf. Consid. IX. a. a. O. II p. 448: Si ... deprehuntur velle mentiri et celare, ut saepe fit, per discretum confessorem arguantur vehementer et acriter et compellantur, veniam statim quaerere super huiusmodi mendacium. Folgen Ermahnungen, sie vor weiteren Lügen zu warnen. Si vero bis et ter rursus mentiti fuerint, poterunt dimitti et differri usque ad tempus alterum. ... Saepe fit, ut in altera confessione libentius aperiant omnia. (Man beachte, wie wieder alles Gewicht darauf gelegt wird, alles Thun des Beichtigers darauf abzielen soll, dass alles gebeichtet wird.) Vgl. hierzu das S. 64 f. Anm. Citierte.

[2]) A. a. O. XVII, II p. 450: Sunt ... quidam male respondentes affirmative ad omnia, quae confessor interrogat.

[3]) Geffcken a. a. O. S. 27 Anm.

umstände anführe, in immer neues Bedenken gerieten und, sobald ihnen dann etwa noch Vergessenes einfiel, dadurch den Wert ihrer Beichte und der ihnen verkündigten Absolution beeinträchtigt glaubten, davon hat uns Luther in einem undatierten Ausspruch der Colloquia ein deutliches Bild entworfen. Da schildert er, wie um jenes Prinzips willen, wonach auf möglichste Vollkommenheit der eigenen Beichtleistung alles ankam, bei gewissenhaften Leuten das Beichten gar kein Ende nehmen wollte. Sobald man irgendwie in Sünde gefallen war, eilte man von neuem zum Beichtstuhl. Er spielt dabei auf seine eigenen Erfahrungen an. Er gerade hatte es ja so gemacht, so dass ihm ein Beichtiger gelegentlich sagte: „Gott hat uns heissen auf sein Erbarmen hoffen. Gehe hin in Frieden." Dann aber berichtet er, wie Hieronymus Schurff so von Gewissensbedenken gequält worden sei, dass er vor Empfang des Sakraments drei- und viermal zum Beichtiger ging. Ja, bei der Austeilung selbst flüsterte er dem spendenden Priester noch seine Bedenken ins Ohr. Luther zieht aus dieser Erzählung die Schlussfolgerung, man habe die Beichtväter ermüdet — wie er das ja wiederholt betont, vgl. Anm. 1 und besonders den Schluss der Anm. — durch diese Art immer wiederholter Beichten, aber er fügt hinzu, sie seien selbst schuld daran gewesen; sie hätten durch die immer nur bedingte, von dem Mass der Beichtleistung abhängig gemachte Absolution jene Gewissensangst hervorgerufen.[1]) Ganz ähnlich aber spricht auch

[1]) Bindseil: D. Martini Lutheri colloquia pp. 1863. I, 69: In confessione auriculari apud Papistas opus tantum externum respiciebatur. Da war ein solch Laufen, dass man sich nie satt beichten konnte. Sie quid inciderat peccati, iterum recurrebat, ita ut sacerdos ad me diceret: Deus iussit sperare in misericordia sua. Vade in pace. Et D. Hieronymus Schurffius ita cruciabatur, ut ter, quater recurreret ad sacerdotem ante sacramentum. Immo ipsi porrigenti ad altare in aurem dixit scrupulum. Wir machen die Beichtväter müde. So machen sie uns bange suis condicionalibus absolutionibus. Vgl. Decem praecepta (zum 6. Gebot) I, 486 f.: Nunc multos novi, qui non accedere (sc. ad sacramentum) voluerunt, nisi non solum quieti essent ab inclinationibus sed etiam ab ipsis obiectis turpibus, nimis stulti obsecutores diabolicae fraudis et nequitiae, und De digna praeparatione cordis etc. I, 333: Compertum habeo, multorum concionatorum terroribus eo redactas Christianorum conscientias, ut sibi ex Christo Mosen fecerint, ex gratia legem, ex remedio venenum, dum

Jakob Strauss sich aus. In einer Gründonnerstag 1522 (s. Anm. 1) gehaltenen Predigt klagt er darüber, „dass auch die frommen Christen, die es . . . . gern recht machen wollen und also zu Gottes Tisch gehen, die allerungeschicktesten werden und sich gar nicht genug beichten können, und wenn sie dann zum Abendmahl gehen sollen, ist der Teufel mit Gewalt da und stösst sie mit Gewalt in Irrung und Gewissensnöte, die aus den köstlichen langen Beichten und schönen Beichtbüchlein herfliessen. Also werden sie umgeben mit Ängsten, dass sie nicht genug gebeichtet hätten, hätten dies nicht gesagt und jenes nicht mit diesem und jenem Umstand gebeichtet. . . . . So haben die armen Gewissen das ganze Jahr keine grössere Not als zu der Stunde, in der Gott dem Menschen die sicherste Vergewisserung und Freude bereitet hat.[1]") Und ebenso wie Luther klagt auch er über den bei der Absolution geübten Missbrauch, mit besonderer Beziehung auf die vorbehaltenen Fälle, wie schliesslich vielleicht „alles Beichten umsonst" sei, und der „Mönch oder Pfaffe" die Absolution nicht erteile, „denn der Papst oder der Bischof oder das höllische geistliche Recht hat

Christum falso imaginantur exactorem magis quam largitorem, ultorem magis quam propitiatorem, et in summa damnatorem magis quam salvatorem. — Über Luthers persönliche Erlebnisse nach dieser Seite hin s. Köstlin: Luther [2] I, S. 79ff. Zum Beweise, wie die Klage „wir machen die Beichtväter müde" immer wiederkehrt, vgl. die mehrfachen Citate im zweiten Abschnitt.

[1]) Eyn ver-|stendig tro-|stlich leer | vber das wort. Sanct Pau-|lus. Der mensch sol sich selbs | probieren Vnd alßo von dem | Brott essen vnd von dem | kelch trincken. Zu Hall | Im Intall von Doc. | Jacob Strauß ge-| predigett. | M. D. XXij. | Kauff vnnd lyeß, | Es wirt dir gefallen. | Am Ende der Vorrede: Kemburg ynn saxen am fierten tag Augusti. | Anno M. D. 22. Am Ende der Schrift Bl. 16[a] D. Jacobus Strauß / zu Kemberg ynn saxen. 6. Augusti. Anno M. D. XXij. Danach ein Druckfehlerverzeichnis mit der Unterschrift Wyttemberg. M. D. XX ij. Nach der Vorrede auf Bl. A 2[b] „Eyn kurtze sermon von dem sacrament des leibs | vnd blůts vnßers herrn Christi, geprediget von Doc-|tor Jacob Strauß am hohen pfingstag tzu Hall ym | Intall. Anno 1. 5. 22. | Dies „pfingstag" ist aber in dem genannten Drückfehlerverzeichnis Bl. 16[a] zu „pfintztag" verbessert. Dies bedeutet Donnerstag (Vgl. Grimm Deutsches Wörterbuch Bd. VII Sp. 1703f., von πέμπτος), also der „hohe pfintztag" = Gründonnerstag. Hiernach sind Bosserts Angaben bei Herzog Real-Encyclopädie [2] XIV, 781, der die Predigt für eine Pfingstpredigt vom Jahre 1521 hält, zu berichtigen.

ihm die Hände gebunden."[1]) So gab's gerade für die aufrichtig Frommen Angst und Gewissensbedrängnis an allen Enden.

Schliesslich aber war doch weder jene Gleichgültigkeit noch dies Trachten nach eigener Gerechtigkeit, dies Streben, mit eigenen, möglichst vollkommenen Leistungen vor Gott zu bestehen, die hauptsächlichste Veranlassung, wenn gegen die Beichte in ihrer damaligen Ausgestaltung der Vorwurf erhoben wurde, sie führe zur Sünde. Die Hauptsache war der Anlass zur Sünde, der durch die abscheulichen Fragen nach fleischlichen Sünden gegeben wurde. Darüber hat sich Jakob Strauss in seinem „Beichtbüchlein" mit scharfen Worten ausgelassen. Er spricht von der „gewaltigen Verführung der armen Seelen mit Beschwerdung Leibes und Gutes, die hervorgeht aus den tausendfältigen Fragstücken. Hieraus folgt alles Übel. Erstlich, da lernt ein einfältiger Mensch Sünde und Bosheit kennen, von der er nie gewusst hat, auch nichts zu wissen braucht. So lernt man in der Beichte sündigen, wie sich's dann zeigt. Viel tausend Menschen wissen davon, wie die schalkhaften, verkehrten Mönche nach ihren unverschämten Herzen Jungfrauen und Jünglinge, auch unschuldige Kinder und einfältige Weiblein nach fleischlichen Sünden so tief ergründen und fragen, dass oft und vielfach in ihren verfluchten Beichtwinkeln der christlichen Keuschheit und Reinigkeit mehr Nachteil geschieht als in irgend einem öffentlichen Hause der ganzen Welt. Und das sind die guten Beichtväter, die alle Heimlichkeit des Herzens aus allen Winkeln hervorsuchen, und was das arme, unschuldige Kind an seinem Fleisch noch nicht empfunden hat, das wird ihnen da beigebracht. Sie wollen auch von den tugendhaften, züchtigen Ehefrauen alle Umstände ihres ehelichen Lebens erfahren." Darauf folgt eine Schilderung der in dieser Beziehung in der Beichte gestellten Fragen, die dem S. 63 Anm. 3 aus dem Tractatus sacerdotalis Citierten entspricht, und eine Darlegung, wie die Beichtväter durch ihre Unterweisung Zwist zwischen den Eheleuten erregen, auslaufend in die Klage: „O wie viel tausendfach hat sich der Ehebruch gemehrt durch solche Unterweisung in der un-

---

[1]) Strauss: Beichtbüchlein Bl. B [1].

seligen Beichte. Desgleichen, wie viel schwache Kinder, Jungfrauen und Jünglinge sind durch derartige strenge, gefährliche Fragen in der unseligen Beichte verführt worden.“ [1])

Endlich aber die gerade durch die Beichte in den Leuten grossgezogene Selbstgerechtigkeit! Um zu begreifen, wie das Volk dazu kam, braucht man nur Stellen wie folgende zu vergleichen. Berthold von Chiemsee schreibt: „Niemand soll sich des Beichtens schämen ... die Scham in der Beichte ist eine Strafe und ein Teil der Busse, und je mehr sich jemand selbst verklagt und dem Beichtvater seine Sünde bekennt und sagt, desto grösser ist seine Scham, dadurch dann desto mehr Busse geschieht und Gnade erlangt wird ... Je mehr sich einer vor dem Priester selbst beschuldigt, desto mehr wird er vor Gott entschuldigt.“ Und ein ander Mal: „Die Beichte ist heilsam und heilt der Seele unsichtbare Wunden, die sonst lange nicht geheilt werden ... Die Beichte offenbart dir deinen gnädigen Gott ... und öffnet dir das Paradies.“ [2]) Es war ja bei solcher Anpreisung der Verdienstlichkeit der Beichte und gerade, je mehr man auf jene völlige Darlegung aller sündigen Regungen drängte, nicht zu verwundern, wenn das Volk zu der Meinung kam, mit Vollbringung der Beichte nun auch alles gethan zu haben, was nur irgend verlangt werden könnte, und völlig gerechtfertigt zu sein. Von einem wirklichen Ernst der Heiligung war in unzähligen Fällen auch nicht das geringste zu spüren. Dass alles Beichten vergeblich

---

[1]) Strauss, Beichtbüchlein B 2[a], B 3[a]. Ähnlich äussert er sich in der S. 79 Anm. 1 genannten Gründonnerstagspredigt Bl. B 2[b] und C 3[a], noch viel drastischer aber Heinrich Kettenbach in der S. 74 Anm. 1 genannten Schrift Bl. A 2[a] f.

[2]) A. a. O. S. 513 und 515. Vgl. dazu Luther: „Von der Beicht, ob die der Bapst“ u. s. w. VIII, 176 f., wo er das „heylig Creutz“, den Segen der mit der Beichte verbundenen Selbsterniedrigung preist, z. B. die Worte „O, wenn wyr wisten, was straff solch willige scham rodt fur keme, und wie gnedigen got sie machet, ... wir würden die beycht auß der erdenn graben und ubir tausent meyl holen“. Seine Ausführungen sind in der Hauptsache, zum Teil fast wörtlich übernommen von Urbanus Rhegius in „Uon Reuw, | Beicht. Büsz kurtzer | beschluß auß gegrünter schrift | nit auß menschen leer. Durch | Doc. Vrbanum Regi | um zů Hall im In | tal gepredigt. || Im Jar M. DXX iij. 8 Bl. 16°, Aij — B iij gezählt. Ein leeres Blatt. O. O. u. J.

bleiben musste, solange es nicht auch von einem aufrichtigen Vorsatz der Besserung getragen war, blieb völlig unbeachtet und daran wurde auch durch etwaige den Beichtenden erteilte Mahnungen nichts geändert. Gewiss, es muss anerkannt werden, dass auch katholischerseits der Vorsatz der Besserung wohl gefordert wurde. In dem oben genannten „Beichtspigel mit vil lere vnnd beispilen tzu seligkeyt der selen getzogen auss der heiligen schrifft“ 1495 (Hasak a. a. O. S. 187) heisst es z. B.: „Willst du deine Sünden beichten, so sollst du den Willen haben, dass du keine Sünde mehr thun wollest. Hast du den Willen, sie auch hinfort zu thun, so hilft dir dein Beichten nicht.“ Und Ähnliches findet sich auch sonst. In einem nach Janssen-Pastor a. a. O. II, 62 f. im Trierer Domschatz aufbewahrten Gebetbuche, das in die zweite Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts gehören soll, heisst es: „Zum ersten soll man drei Dinge merken, ehe man zu dem heiligen Sakrament geht, und soll sie mit Fleiss merken. Das erste ist, dass du demütig in dein Gewissen sehen sollst, denn du sollst in dein Inwendiges gehen und fleissig dein gebrechenreiches Leben betrachten und bedenken, wie unwürdig du bist, das heilige Sakrament zu empfangen; dann sollst du nach eingehenden Betrachtungen deine Beichte verrichten und in deinem Herzen dir fest vornehmen, nimmermehr ein Werk zu thun, das dich aus der göttlichen Gnade bringen möchte.“ Ebenda werden aber auch (Janssen-Pastor a. a. O. I, 57 Anm.) folgende Verse aus Wittenweiler: „puoch der Ring“ (um 1400 s. Allgemeine deutsche Biographie S. 611) citiert: „Und wilt du peychten joch allain Deinem Priester all dein sünd, So tuo, sonn ich dir han gechünt, Und sag ym sünderlich da pey Dein missetât und wie ym sey Äigentlich mit ganczer rew, Und secz dir für mit rechter trew die puoss ze tuon an widerstellen Und fürbas nicht mehr sunden wellen. Tuost das alles sament nicht, So wiss, dein peichten ist ein wicht.“ Aber man bedenke, wie völlig derartige Ermahnungen durch all die anderen Anweisungen über die Notwendigkeit und über alle Zweifel erhabene Heilsamkeit einer umfassenden Beichte, über das Beichten der Umstände, die Unzulässigkeit des Beichteteilens und all das andere, wovon oben gesprochen ist, in den

Hintergrund gedrängt wurden. Diesen Anweisungen gegenüber ist die Zahl solcher Hinweise auf die Notwendigkeit eines ernsten Vorsatzes der Besserung verschwindend gering.[1]) Darum aber kann das Endergebnis auch nicht zweifelhaft sein, eben jene weit und breit in den Leuten grossgezogene Meinung, mit der blossen Ablegung der Beichte, wie sie von ihnen gefordert wurde, damit, dass sie sich dieser Mühsal und Quälerei unterzogen hatten, auch alles gethan zu haben, was irgend von ihnen verlangt werden könne. Dass es aber hierzu kam, dem hat noch ein anderer Umstand wesentlich Vorschub geleistet und jenes Ergebnis schier unvermeidlich werden lassen. Neben jenen immer wiederholten Anpreisungen der Beichte hat nämlich vor allen Dingen dazu beigetragen, jene

---

[1]) Allerdings finden sich ausser sonstigen gelegentlichen Hinweisungen hierauf hierhergehörige beachtenswerte Mahnungen noch in der auch von Hasak a. a. O. S. 546 ff. ausgeschriebenen Schrift „Jhesus. Ein fast fruchtbar buchlein von Adams wercken / vnd gottes genaden mit vnterricht wie recht beichten / bußen / und das hochwirdigst Sacrament selig tzu entpfahen im Augustiner Closter tzu sandt Anne vor Eißleben dise heiligste fasten gepredigt vnd gegeben“. 1518, ohne Ort- und Druckerangabe (es ist Melchior Lotther in Leipzig, s. Weim. Luth. Ausg. I, 247). Daselbst heisst es in „Das ander Capitel“ Bl. B 1ᵃ f. folgendermassen: Avff's erste tzu wissen, das nicht allein itzt in heyligster tzeit der fasten, wie dann gebothen ym anheben gehoret, die Sacramenthalische bueßße, sunder vnser leben langk ein stete bueßße vns, wol von nothen dann wie oben beruret, das die boße tzuneygung aus Adams erbteyl nicht eher stirbt, nicht eher gruntlich vns tzuuorhindern abnymet, das fleisch werde dann tzu puluer, vnd newe geschaffen. Aber der von Hasak nicht genannte und vielleicht nicht gekannte Verfasser der Schrift ist nach der an die Grafen von Mansfeld gerichteten Vorrede Bl. A 1ᵇ Kaspar Güttel (vgl. auch Kawerau: Güttel, Anhang I. Schriftenverzeichnis. Nr. II und Weim. Ausg. I, 247, wo der Druck beschrieben ist), und selbst, wenn wir das nicht wüssten, jene Äusserungen bekunden so sehr den Einfluss der Anschauungen Luthers und sonderlich seiner ersten These, dass Hasak sie schon darum als Beleg für katholische Aufstellungen nicht hätte verwerten dürfen. Ausserdem enthält die Schrift aber auch noch ein ganz ausdrückliches Zeugnis ihrer Abhängigkeit von Luther: Güttel hat nämlich neben seinen eigenen Ausführungen, die wesentlich mit Luther übereinstimmen, auch dessen Kurze Erklärung der 10 Gebote von 1518 — allerdings mit einigen Veränderungen in der Anordnung und Reihenfolge der drei Teile, vgl. darüber Weim. Ausg. a. a. O. S. 248 — wieder abgedruckt. Vgl. auch zu den Schlussworten des obigen Citats Luther a. a. O. I, 253.

Meinung hervorzurufen und die Mahnungen zu einem aufrichtigen Vorsatz der Besserung ganz in den Hintergrund treten zu lassen, die immer mehr in Aufnahme gekommene Lehre von der Genugsamkeit der „unvollkommenen Reue“.

Auch hier lässt sich eine allmähliche, jahrhundertelang dauernde Entwickelung verfolgen. Nach Seeberg: Dogmengeschichte II S. 119 findet sich dieser Begriff der attritio zuerst bei Alanus ab Insulis, dann bei Alexander Halesius und Wilhelm von Paris, aber in einer Weise, aus der hervorgeht, dass er bereits Bestandteil der Schulsprache war (vgl. auch Stuckert a. a. O. S. 42). Die Ausbildung jener Lehre aber steht im engsten Zusammenhang mit der oben betonten Hervorhebung der Beichte als des Hauptbestandteils des Busssakraments und ist im Gegensatz zu allem bisher Behandelten als eine im Kanon Innocenz' III. nicht angedeutete Neubildung anzusehen, wenn sie auch durch jenen Kanon bezw. das Bestreben, seine Bestimmungen zur allseitigen Durchführung zu bringen, veranlasst ist.

Zunächst hatte man, wie gleichfalls schon gesagt wurde, nachdem die Genugthuung nicht mehr als die Hauptsache galt, die Reue, die contritio, als Haupterfordernis für das Busssakrament hingestellt. Man erklärte sie als aus der Liebe zu Gott hervorgegangene christliche Tugend (vgl. die Nachweise bei Seeberg, a. a. O. II S. 118 und Stuckert a. a. O. S. 44 ff.) und stellte als ihren Erfolg die Vergebung der Sünden hin. Dabei aber ergaben sich nun nach zwei Seiten Schwierigkeiten. Einerseits sollte die contritio, die vollkommene Reue, die von dem Menschen zu verlangende Leistung darstellen, das, wodurch er sich die Qualifikation für die Erlangung der göttlichen Gnade erwerbe (Thomas a. a. O. III. Suppl. qu. 5 a. 1 und III qu. 89 a. 1: dispositio ad gratiam consequendam). Dem aber stand entgegen, dass nach allgemein verbreiteter Auffassung der Mensch zu solcher vollkommenen Reue, deren Quell eben die Liebe zu Gott ist, nur mit Hilfe der göttlichen Gnade fähig war; wenn die Stufen der contritio beschrieben werden, wird immer als erster Akt die zuvorkommende Gnade Gottes bezeichnet, der das Herz zu sich bekehrt (vgl. Stuckert

a. a. O. S. 44 ff.). Also es war keine menschliche Leistung. Andrerseits aber, wenn, wie doch gesagt wurde, diese vollkommene Reue schon die vollkommene Zerstörung von Schuld und Strafe verdiente und bewirkte, wozu war dann überhaupt das Sakrament noch nötig? Seeberg sagt a. a. O. S. 119 mit vollem Recht, dass der Nachweis des Thomas, mit dem er hier helfen will, ziemlich gezwungen ausfällt. Dieser weiss nämlich schliesslich nichts anderes zu sagen, als dass man, weil doch niemand wissen könne, ob er das zur Vergebung genügende Mass von Reue habe, eben Beichte und Abendmahl benutzen müsse (vgl. S. 5 und das Anm. 1 daselbst aus Thomas III Suppl. qu. 1 Citierte). Denn wenn er ausserdem noch sagt, dass mit der vollkommenen Reue immer der Vorsatz zu beichten verbunden sei, so ist das eine Behauptung, für die er den Beweis schuldig bleibt (Thomas Suppl. III qu. 5 a. 2 ad 1). Und endlich kam noch eins hinzu. Wenn jemand in Todsünde gefallen war, dann konnte er es aus sich heraus und aus eigener Kraft überhaupt nicht zu der vollkommenen Reue als einer aus Liebe zu Gott hervorgehenden Tugend bringen. Galt diese nun aber als Vorbedingung für das Busssakrament, so waren ja die mit Todsünden Beladenen überhaupt von der Vergebung ausgeschlossen (vgl. Seeberg: Theol. des D. Sc. S. 409).

Diesem allen suchte man nun aus dem Wege zu gehen, indem man auf die unvollkommene Reue zurückgriff. Diese kann der Mensch leisten. Denn sie besagt nur ein gewisses Unbehagen über die begangenen Sünden, und zwar ein Unbehagen, dessen Ursache die Furcht vor der Strafe ist.[1])

---

[1]) Vgl. die von Paltz: Coelifodina in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche gegebenen Definitionen a. a. O. Bl. Q 6[a] f.: Contritio .... dicitur perfecta detestatio peccati, quando videlicet homo ex timore filiali vel amore dei perfecte detestatur peccatum cum proposito firmissimo abstinendi et resolvit ea in minimas particulas in confitendo singula diligentissime et vellet potius mori quam iterum peccare, und Attritio dicitur imperfecta detestatio peccati, quando homo ex timore servili, scilicet ex timore mortis vel inferni detestatur peccatum cum proposito confitendi et resistendi et resolvit peccata sua in cogitando vel confitendo in grossas particulas ... talis attritio in vulgari non potest melius exprimi quam Galgenreue. Sonstige, scholastische Definitionen s. bei Seeberg: Dogmengesch. II S. 119 und Anm. 2 und 3, sowie bei Bratke: Luthers 95 Thesen und ihre

Andrerseits aber kann er sich durch sie die Sündenvergebung nicht verdienen, sondern bedarf dazu noch der Beichte und Absolution. So war hiermit also allen Schwierigkeiten abgeholfen und vor allem — das war ja das Endziel der ganzen Entwickelung — die zentrale Bedeutung der Beichte gewährleistet.

So hat denn nun Thomas bereits diese Lehrauffassung angebahnt,[1]) und die Kirche ist seinen Spuren gefolgt. Vor allen Dingen ist dabei wieder Duns Scotus von hervorragender Bedeutung gewesen. Er zumeist hat die Auffassung eingebürgert, dass die unvollkommene Reue für den Empfang des Busssakraments ausreiche, d. h. also: die sittlichen Forderungen wurden herabgestimmt, um das Recht des kirchlichen Sakraments zu mehren. Und mehr als das! Nicht nur, dass jene unvollkommene Reue für den Empfang des Sakraments genüge, hat Duns Scotus gelehrt. Er hat bereits die Forderungen, die unter jenem Namen erhoben wurden, fast auf ein Nichts herabgedrückt. Er geht davon aus, dass die unvollkommene Reue, wenn sie eine bestimmte Zeit gewährt habe, die Gnadeneingiessung Gottes verdiene und — in der Regel geschieht das

---

dogmenhistorischen Voraussetzungen. S. 46 Anm. Die Bezeichnung Galgenreue hat bekanntlich auch Luther. Vgl. z. B. die weiter unten citierten Worte aus der Predigt vom 31. Oktober 1516 I, 99.

[1]) Vgl. Thomas a. a. O. Suppl. qu. IX a. 1: Confessio est actus virtutis et . . . pars sacramenti. Secundum . . . . quod est actus virtutis . . . . non valet sine caritate, secundum quod est pars sacramenti, confessio potest esse etiam in eo, qui non est contritus, quia potest peccata sua pandere sacerdoti et clavibus ecclesiae se subicere. Dazu qu. X a. 1: In actu confessionis et absolutionis gratia augetur et etiam remissio peccatorum daretur, si praecedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset. Ferner qu. XVIII a. 1: patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte disponens ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Vgl. auch Seeberg: Dogmengesch. II S. 119f. Daneben bestreitet Thomas allerdings im Gegensatz gegen Duns und andere, dass aus der attritio die contritio werden könne. A. a. O. qu. I a. 3: nullo modo attritio potest fieri contritio. Er will es so aufgefasst wissen, dass die unvollkommene Reue verschwinde, wenn die vollkommene eintrete; letztere löst die erstere ab.

durch das Busssakrament — zur vollkommenen Reue (so sagt er im Gegensatz zu Thomas, vgl. S. 86 Anm. am Ende) umgewandelt werde, — und damit ist dann ja der Weg zur Sündenvergebung frei. Aber das genügt ihm nicht, und er geht weiter. Selbst die so bestimmte unvollkommene Reue ist schliesslich noch nicht einmal erforderlich, sondern es kann jemand selbst davon zu wenig haben — parum attritus sein, wie Duns sagt, und das ist wohl auf Grund seiner sonstigen Darlegungen über eine gewisse Dauer der attritio darauf zu deuten, dass jenes aus der Furcht vor der Strafe hervorgegangene Unbehagen bei dem Sünder zu kurze Zeit vorhält. Wenn aber dann der Mensch nur nach dem Sakrament verlangt und dadurch ein gewisses Missfallen an der Sünde kundgiebt, so kann er auch dann mit Hilfe des Busssakraments die Vergebung empfangen. (Das Genauere s. bei Seeberg: Theologie des D. Sc. 404ff.)[1]) Damit sind denn nun freilich die Forderungen, die an den sündigen Menschen gestellt werden, auf das denkbar niedrigste Mass herabgeschraubt, und die Not-

---

[1]) Vgl. ausser dem bei Seeberg a. a. O. Citierten Duns Scoti Quaestiones super Sententias. Vol. IV Li. IV dist. XIV qu. IV a. a. O. S. 433: Attritus ... non habens talem actum, qui sufficit ad meritum de congruo, sed tantum habens voluntatem suscipiendi sacramentum ecclesiae et sine obice peccati mortalis actualiter sibi facto vel in voluntate inhaerentis, recipit non ex merito, sed ex pacto divino effectum illius sacramenti, ut sic parum attritus, etiam attritione, quae non habet rationem meriti ad remissionem peccati, volens tamen recipere sacramentum poenitentiae, sicut dispensatur in ecclesia, et sine obice in voluntate peccati mortalis in actu in ultimo instanti illius prolationis verborum, in quo scilicet est vis sacramenti istius, recipiat effectum sacramenti, scilicet gratiam poenitentialem. Dazu dist. XVI qu. 1 S. 473: Sufficit .... quod aliqua displicentia licet informis praecedat, et tunc ille capax est absolutionis sacramentalis et per illam fit contritio. Gewiss, Duns hat recht, wenn er rühmt: nulla alia (sc. via) est ita facilis et ita certa, hic enim non oportet nisi non ponere obicem ad gratiam, quod multo minus est quam habere aliquam attritionem, quae per modum meriti de congruo sufficiat ad iustificationem (dist. I qu. unica § 13). Vgl. auch Seeberg: Dogmengeschichte II S. 120 und 159ff. und die — allerdings der Belege ermangelnde — Darlegung der skotistischen Lehre bei Dieckhoff: Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt S. 20. Stuckert ist, trotzdem er eine Geschichte der Lehre von der attritio geben will, a. a. O. auf die so bedeutungsvollen Aufstellungen des Duns Scotus nicht näher eingegangen.

wendigkeit des Busssakraments, vor allem also die Heilsamkeit der Beichte tritt nun ins hellste Licht. Das gerade aber ist nun die Grundlage für die ganze folgende Entwickelung geworden, und die so von Duns Scotus aufgestellte Lehre ist zur Herrschaft in der Kirche gelangt. Freilich, es hatte auch an solchen nicht gefehlt, die sie bestritten. Gabriel Biel besonders ist ihr in gewissem Sinne entgegengetreten.[1]) Aber er hat nicht verhindern können, dass sie in immer weiteren Kreisen Eingang fand, und seit dem Ende des 15. Jahrhunderts muss sie als die fast überall anerkannte gelten.[2]) Zwar finden sich gelegentlich in den kirchlichen Handbüchern noch Äusserungen, die ihr nur bedingt zustimmen. So heisst es z. B. in Johannes Pfeffers Directorium sacerdotale nur, dass oft durch die Kraft des Bussakraments die unvollkommene Reue zur vollkommenen werde.[3]) Dagegen aber zeigt besonders Johann von Paltz, mit welcher Entschiedenheit sie zu Beginn des Reformationszeitalters vertreten wurde, so dass Harnack mit Recht sagen kann, von ihr sei der ganze Christenstand beherrscht worden.[4]) Und gerade die Ausführungen bei Paltz, auf die Stuckert auch nicht eingegangen ist (vgl. S. 87 Anm. am Ende), sind besonders bezeichnend. Paltz rühmt, was mit jener Lehre der Christenheit dargeboten wird, als eine ganz besondere

---

[1]) A. a. O. Li. IV dist. XIV qu. II Bl. KK 1[b] ff. Vgl. die Wiedergabe seiner Darlegungen bei Dieckhoff: Der Ablassstreit S. 16 Anm. 1 und Bratke a. a. O. S. 46 ff., sowie Seeberg: Dogmengesch. II, 121.

[2]) So heisst es auch schon bei Johannes Wolff a. a. O. Bl. 19[b] . . . So . . . . das miße faln, rue und leyt nit genug ist, das dem mentschen sine sunde vergeben werden, voree er zu dem priester kommet, darnach vor dem priester uß crafft und macht des heyligen sacraments der bichte und absolucze uß dem vorigen mißfallen, die er hait gehabt vor der bicht, die nit genung sind gewest zu der vergebunge der sunde, wirt recht ruwe und leyt, da durch dem mentschen mit der absolucze und selbige rue leyt werden vergeben die sunde und wirt ingefurt eyn lebendig glidt der heyligen kirchen etc.

[3]) A. a. O. XII, 36. Bl. M 6[b]: Ipsum quoque confessionis sacramentum gratiam continet ac largitur et virtute ipsius saepe contingit, ut de attritione fiat contritio itaque confitens, qui sine sufficienti dolore ad confitendum accessit, in ipsa confessione verum dolorem seu contritionem salubrem deo praestante concipiat.

[4]) Harnack: Dogmengeschichte [2] Bd. III S. 505.

Gnade Gottes. Im alten Testament habe man, sagt er, vollkommene Reue als Bedingung der Sündenvergebung gefordert, und diese Reue sei selten zu finden gewesen. Im neuen Bunde aber habe Gottes Gnade durch das Verdienst des Leidens Christi den Christen die Sakramente als Hilfsmittel gegeben. Wer sich ihnen demütig hingebe, der schöpfe aus ihnen die Gnade, dass durch die Kraft des Leidens Christi seine mangelhafte Busse ergänzt und die unvollkommene Reue zur vollkommenen umgewandelt werde.[1]) Nach seinen Darlegungen steht es nunmehr so, dass zwar durch vollkommene Reue Sündenvergebung erlangt werden kann. Aber unendlich wenige werden auf diesem Wege das Heil erlangen, und niemand kann wissen — damit nimmt er als die Darlegungen bei Thomas, vgl. S. 85 wieder auf —, ob er wirklich eine zur Erlangung der Sündenvergebung ausreichende Reue habe. Wenn sie also den einzigen Rettungsweg darstellen sollte, dann würden sehr wenige selig werden. Nun aber hat die Absolution die Kraft, dass jeder, der auch mit nur unvollkommener Reue beichtet, Vergebung empfängt, und während ohne das durch den Priester verwaltete Sakrament nur ganz

---

[1]) Paltz: Coelifodina Bl. Q. 5b[1]: Penitentes in nova lege habent multa adiuvamina per sacramenta, quibus eorum imperfectio adiuvatur. Quae non habebant poenitentes in veteri lege . . . Perfecta contritio requirebatur ante tempus gratiae per remissimionem culpae. Sed quia ita raro inveniebatur .... igitur providit in nova lege pietas salvatoris adiutorium poenitentiae per virtutem sacramentalem ex merito et virtute passionis suae, quae in sacramentis nobis explicatur ex bonitate et pacto dei, ut quicunque se humiliter subderet sacramentis, gratiam per ea hauriret et ad insinuandum, quod virtute passionis Christi suppleretur defectus poenitudinis. Et sic quicumque fuit vere contritus in veteri lege fuit a deo absolutus et salvatus et alias non. Sed in nova lege contingit, aliquem absolvi a peccatis et salvari, qui solum fuit attritus in se, qui tamen per adiutoria sacramentorum ex attrito factus fuit contritus. (Vgl. Bl. R1[a] absolutio sacramentalis facit de attrito contritum. R 1[b] virtute . . . sacramenti . . . attritio fit contritio. Ideo in nova lege facilior est modus poenitendi et salvationis . . . igitur modus reconciliationis in nova lege est non solum per contritionem, sed etiam per attritionem, non quidem per attritionem nudam, sed adiutam per sacramenta. Talis attritio non manet attritio, sed fit contritio. Auch er lehrt also wie Duns Scotus im Gegensatz gegen Thomas. Vgl. hierzu Seeberg: Dogmengesch. II S. 159ff.

wenige würden gerettet werden, können mit Hilfe des Priesters und des Sakraments alle die Seligkeit gewinnen. Denn alle können auf irgend eine Weise zur unvollkommenen Reue gelangen, und dann hilft ihnen der Priester. Durch das Sakrament wandelt er jene unvollkommene Reue in die vollkommene um und kann so allen das ewige Heil verschaffen.[1])

Das aber ist nun das Ausschlaggebende. Wie Paltz darlegt, verlangt das Busssakrament von keinem Menschen mehr als jene unvollkommene, aus Furcht vor der Strafe hervorgegangene Reue, und, wie er sagt, die kann schliesslich jeder leisten. Er weist das noch eingehender nach. Man muss, sagt er, drei Klassen von Menschen unterscheiden, bei denen jene unvollkommene Reue vorhanden ist. Zur ersten dieser Klassen gehören die, welche sich ernstlich um vollkommene Reue bemühen. Diesen verwandelt Gott die unvollkommene Reue in vollkommene, ehe sie zum Priester kommen. Aber ihrer sind wenige. Es folgt die zweite Klasse. Andere thun nämlich zwar nicht ernstlich genug, was sie können, um zu rechter Reue zu kommen. Auch ihren Mangel aber ersetzt das Sakrament. Und diesen Grad der Reue können eigentlich alle erreichen, die zur Beichte kommen. Einigen freilich gelingt es nicht. Sie beichten nur

---

[1]) A. a. O. Bl. Q 5b[2]: Sunt igitur duplices homines in nova lege salvandi. Quidam sunt vere contriti et sunt paucissimi, et nemo scit, an unquam veram habuerint (sic!) contritionem, quia nemo scit, an odio vel amore sit dignus ... (Vgl. Luther: Sermo de poenitentia I, 321, wo er von der contritio in caritate facta sagt: si recte perpendas .... facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat, vel saltem paucissimos.) Si iam illi soli essent salvandi ...., paucissimi salvarentur et per consequens evacuaretur crux Christi .... quod est contra doctores. Sunt ergo alii adhuc in nova lege salvandi, videlicet attriti, per sacramenta tamen adiuti. Und in Fortführung dieser Erörterung Bl. R 1a[1]: Absolutio .... habet virtutem, ut quamvis confitens non sit omnino sufficienter contritus de peccatis. .. sed solum attritus .. ut ei remittantur (sc. peccata) .... Postquam .... apponitur absolutio sacramentalis; datur gratia, qua subito perfecte conteritur et a peccato absolvitur virtute absolutionis .... Bl. R 2a[1]: paucissimi sunt vere contriti, ergo paucissimi salvarentur sine sacerdotibus. Possunt autem omnes aliquo modo fieri attriti et tales possunt sacerdotes iuvare et eorum ministerio facere contritos et per consequens possunt eos salvare.

aus Gewohnheit einmal im Jahre oder in Zeiten der Krankheit, ohne irgendwie nach Reue zu trachten. Diesen ist nicht zu helfen, wenn's nicht noch anders mit ihnen wird. Aber auch für sie giebt es noch Hilfe. Wenn sie zuletzt im Gefühl des nahen Todes wenigstens aus Furcht vor der Hölle nach Gottes Erbarmen verlangen und sich bessern möchten, sofern sie das Leben behalten sollten, oder wenigstens darüber betrübt sind, dass sie über ihre Sünden nicht Schmerz und Reue zu empfinden vermögen, dann kann auch das noch als unvollkommene Reue gelten, die durch das Sakrament in vollkommene umgewandelt wird, und so werden sie dann gerettet.[1])

---

[1]) A. o. O. Bl. Q 6 b[1] ff.: Advertendum, quod est triplex gradus attritorum. Primus est eorum, qui totum faciunt, quod in eis est, ut possint venire ad veram contritionem et talibus dominus deus per se mutat attritionem eorum in contritionem, antequam veniant ad sacerdotem. (Folgt Bestimmung, was es heisst: facere quod in se est) .... Sed iterum in tanta multitudine Christianorum pauci reperiunter peccatores, qui primum gradum attritorum attingant .... Ideo est alius gradus attritorum, scilicet eorum, qui non omnino totum faciunt, quod possunt, ut ad veram perveniunt contritionem, sed faciunt aliquo modo .... Talem sic attritum potest iuvare sacerdos, ut veniat ad veram contritionem in sacramento poenitentiae .... Istum videlicet secundum gradum attritorum plurimi Christianorum attingunt et quasi omnes, qui in quadragesima confitentur .... habent ... attritionem in secundo gradu .... Sed sunt nonnulli peccatores, qui nec habent attritionem in primo gradu nec in secundo gradu et tamen confitentur ex consuetudine annuatim in quadragesima vel inducuntur tempore infirmitatis in principio, quando adhuc parum infirmantur ad confitendum. Tales nec a domino deo absolvuntur nec a sacerdote, quia non faciunt totaliter quod possunt nec aliquo modo, ut veniant ad veram contritionem .... Tamen si tales magis infirmentur et tertium gradum attritorum assumant, tunc iuvari poterunt per sacerdotem in extrema unctione ut salventur. Tertius ergo gradus attritorum est eorum, qui ut ad veram possint attingere contritionem non faciunt totum quod possunt .... nec faciunt aliquo modo quod possunt ...., tamen quia inciderunt gravem infirmitatem dolent, se prius cum potuerunt non fecisse secundum aliquem praedictorum graduum et desiderant misericordiam dei etiam ex timore servili, hoc est ex timore inferni vel mortis et proponunt, si deberent supervivere, vellent valde emendare. Tales, si inunguntur extrema unctione per sacerdotem et non ponunt obicem infidelitatis vel contemptum istius sacramenti et quantum in eis est volunt ablata restituere,

Damit war denn ja wirklich alles nur irgend Mögliche zugestanden. Was frühere Lehren angebahnt hatten, war jetzt zur höchsten Vollendung gediehen. Paltz hat Recht, wenn er sagt, dass die Verdammnis kaum noch möglich sei; es könne keiner ein so verzweifelter Sünder sein, dass er nicht irgendwie zu solcher unvollkommenen Reue gelangen und dann mit Hilfe des Sakraments gerettet werden könne.[1])

Stand's nun aber so, dann lagen die Folgen, die das haben musste, auf der Hand. Sobald diese Lehren beim Volke Eingang gefunden hatten — und dafür sorgten ja die Anweisungen

---

possunt iuvari per hoc sacramentum, ne aeternaliter damnentur, quia virtute istius sacramenti eorum attritio fit contritio. Vgl. Supplement. Coelif. Bl. s 4a², wo Paltz mit Bezugnahme auf seine Ausführungen in der Coelifodina die Bedingungen dahin formuliert: si non habeant propositum peccandi et vellent, se non peccasse et dolent se peccasse vel dolent, quod non possunt dolere et confitentur, tunc eorum attritio fit contritio. Vgl. die Darstellung der Paltzschen Ausführungen bei Seeberg: Dogmengesch. II S. 159 ff. Hier ist besonders bemerkenswert noch der Nachweis, wie auch durch andere Mittel als die Absolution die Attrition in Kontrition verwandelt wird, nämlich durch die letzte Ölung, die Eucharistie, ja sogar durch die Messe und Predigt. (Seeberg a. a. O. S. 159 Anm. 2; s. auch unten S. 105 Anm. 1.) Gerade das Letzte ist ja ganz besonders beachtenswert. Es zeigt so recht, wie man darauf aus war, den Weg zur Sündenvergebung für alle und im weitesten Umfang gangbar zu machen. — Eine Darlegung der Paltzschen Aufstellungen findet sich auch bei Bratke a. a. O. S. 53 ff., wo aber einige der bezeichnendsten Aussprüche, z. B. das aus Bl. R 2a¹ Citierte, fehlen. Auch in der Art, wie er schliesslich die attritio schier allen ohne Ausnahme zugänglich macht, geht Paltz weiter, als es nach Bratkes Wiedergabe der Fall zu sein scheint. Vgl. die zuletzt citierten Belegstellen gegen Bratke S. 56.

[1]) A. a. O. Bl. Q 4b²: Sacramenta significant gratiam et etiam efficiunt eam in homine recipiente aliquo modo disposito ... Tantus ... est fructus in istis venerabilibus Christi sacramentis inclusus, ut vix damnari possit, qui aliquo modo ad ea se disponit, und Bl. Cc 1b²: Non potest esse peccator adeo desperatus, quin posset consequi indulgentias, si habuerit intelligentem et fidelem informatorem et voluerit facere quod potest, ut habeat attritionem aliqualem, quia tunc in sacramento sibi succurritur et imperfectum eius tollitur et informis attritio id est caritate carens formatur per gratiam sacramentalem, quae confertur. — Über die entsprechenden Ausführungen bei Berthold v. Chiemsee, Eck, Heinrich VIII., Fisher u. a. vgl. Lämmer: D. vortrident. kath. Theologie S. 284 ff.

der Priester und der Ablassprediger mehr als genug —, da war's kaum anders möglich, als dass alle wirkliche, demütige Sündenerkenntnis, alles Hungern und Dürsten nach der Gerechtigkeit darüber mehr und mehr verloren ging.[1]) An ihre Stelle aber trat dann eben die krasseste Selbstgerechtigkeit. Man meinte, auf Grund der eigenen Leistung und der Wirkung des Sakraments des Heils unbedingt gewiss zu sein. Was das aber bedeutete, liegt auf der Hand. Luther hat's mehrfach ausgesprochen und mit beweglichen Worten darüber geklagt. So schreibt er, um nur eine seiner Äusserungen hier anzuführen, in der Instruct. pro confess. peccat. von dem verderblichen Irrwahn, in dem die Leute befangen sind, die zum Sakrament gehen in dem eitlen Vertrauen darauf, dass sie gebeichtet haben, sich keiner Todsünde mehr bewusst sind und ihre Gebete und sonstige Vorbereitungen erledigt haben. Sie alle empfangen, sagt er, das Abendmahl zum Gericht, denn durch das alles werden sie nicht würdig zum Sakramentsempfang; dies Vertrauen auf ihre eingebildete Reinheit macht sie nur um so unwürdiger.[2])

---

[1]) So sagt's auch Luther gelegentlich, vgl. De captiv. Babyl. VI, 544: finxerunt quandam attritionem ..... eam donant impiis et incredulis, ut sic universa contritio aboleretur. Ebenso nimmt Jakob Strauss darauf Bezug in seiner Gründonnerstagpredigt — s. S. 79 Anm. 1 —, wo er Bl. B 1[b] schreibt: „die weyl der gemeyn Christen mensch seyner rew keyn ordnung weyß, das er dan eylens tzu der beicht lauff, trost vnnd hilf vnnd vnterricht von yhm empfach, ßo werde dann auß dem vnvolkumen rew eyn rechte volkumne rew", und ebenso in seinem Beichtbüchlein — s. S. 23 Anm. 2 — Bl. A 2[b]: es „haben die hohen buben hewser — ich woldt gesagdt haben: die hohen schulen — ein sacrament darauß (sc. aus der Beichte) gezcymmert .... die beicht also hoch erhebet, das sie fur sich selbst auß sacramentlicher crafft die wirckung hab, das die vnuolkomen rewe — der dan in der worheyt nicht ist — in der beicht volkomen vnd vergeblich aller sunde gemacht werde".

[2]) Instructio pro confessione peccatorum — nach Knaake Weim. Ausg. I, 257 spätestens zu den Fasten 1518 — I, 264: Adverte, quod magnus est error eorum, qui ad sacramentum eucharistiae accedunt, arundini illi innixi, quod confessi sint, quod non sibi conscii sint peccati mortalis vel praemiserint orationes suas et praeparatoria. Omnes illi sibi iudicium manducant et bibunt, quia his omnibus non fiunt digni et puri, immo per eam fiduciam puritatis peius polluuntur. Vgl. die ganz ähnlichen

Zur Herbeiführung dieser traurigen Verirrung hat nun aber vor allen Dingen noch etwas beigetragen, was mit der Beichtpraxis in engstem Zusammenhange steht und sonderlich für die Handhabung des Beichtinstituts in der uns hier zumeist interessierenden Zeit, am Anfang des 16. Jahrhunderts, und für alles das, wodurch Luther mehr und mehr zum Auftreten gegen die römische Lehre gedrängt wurde, von ganz besonderer Bedeutung gewesen ist: das Ablasswesen. Durch die Ablassbriefe, wie sie bei Beginn der Reformation an allen Ecken und Enden ausgeboten und von dem Volke mit dem grössten Eifer erworben wurden, wurde jene Selbstgerechtigkeit, die alle wahre Sündenerkenntnis schier unmöglich machte, erst recht hervorgerufen und grossgezogen. In den Ablasszetteln, die sie gekauft hatten, glaubten die armen, verführten Seelen ja Brief und Siegel von der höchsten irdischen Instanz zu haben, dass sie um die Vergebung der Sünden und den Eingang in das Himmelreich sich nicht zu sorgen brauchten. Denn dass dies die im Volke verbreitete Auffassung war, wird sich beweisen lassen.

Der Ablass hatte, ehe er die Ausgestaltung gewann, die uns bei Beginn von Luthers Wirksamkeit entgegentritt, bereits eine lange Geschichte und mancherlei Umgestaltungen hinter sich. Wir müssen, um die hier in Betracht kommenden Fragen würdigen zu können, zunächst kurz darauf einzugehen.

Die römische Lehre vom Ablass ist direkt aus dem Busssakrament erwachsen und zwar im engsten Anschluss an die ursprünglich im Vordergrunde stehende Genugthuung (vgl. S. 6).[1]) Diese hatte zunächst als Voraussetzung der Vergebung gegolten. Die hier zu Grunde liegende Auffassung

---

Auslassungen I, 330 und 255 aus De digna praeparatione cordis und Ein kurze Erklärung der zehn Gebote.

[1]) Zum Folgenden vgl. besonders Seeberg: Dogmengeschichte, Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [3], Halle 1893, Möller-Kawerau: Kirchengeschichte III [2] S. 10ff., Brieger: Das Wesen des Ablasses am Ausgang des Mittelalters untersucht mit Rücksicht auf Luthers Thesen. Leipziger Rektoratsprogramm 1897, sowie seine Abhandlung s. v. Indulgenzen Realencykl. [3] IX S. 76ff. und die allerdings wenig bedeutsame neueste katholische Darstellung von Kurz: Die katholische Lehre vom Ablass vor und nach dem Auftreten Luthers. Paderborn 1900.

lässt sich etwa dahin zusammenfassen: durch die Sünde ist die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes verletzt, und die Freundschaft desselben dem Menschen verloren gegangen. Soll dieses Freundschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt werden, so muss der Sünder dem beleidigten Gott eine gewisse Genugthuung leisten; er muss seine Sinnesänderung beweisen. So hatte es deshalb die alte Kirche gefordert. Die wegen grober Sünden aus der Gemeinde Ausgestossenen mussten sich öffentlich gewisser Bussübungen unterziehen, durch welche sie vor Gott und der Gemeinde den Beweis von der Aufrichtigkeit ihrer Sinnesänderung erbringen sollten. War dies geschehen, so erfolgte die Absolution und die Wiederaufnahme in die Gemeinde. — Im wesentlichen dieselbe Bedeutung behielt die Genugthuung auch, als die öffentliche Busse durch die geheime verdrängt wurde. Der Priester nämlich machte nun dem, der seine Sünden bekannt hatte, je nach der Schwere derselben eine Anzahl von Bussleistungen — meist ein mehr oder minder strenges Fasten für bestimmte Zeit — zur Pflicht, und die Ableistung dieser Bussübungen galt als Voraussetzung der Vergebung. Weil nun aber der Fall vorkam, dass Kranke jenen Pflichten nicht genügen konnten, oder dass die Lebenszeit zu ihrer Erledigung nicht ausreichte, kam die Sitte auf, diese Bussleistungen gegen allerlei fromme Werke wie Beten, Psalmensingen, Wallfahrten, Almosengeben, ja auch Zahlung von Geld zu ermässigen oder auch ganz abzulösen, und damit war, sobald dies allgemeiner Gebrauch wurde, der Ablass geschaffen. Diese Entwicklung hat sich im Laufe des elften Jahrhunderts vollzogen. Von dieser Zeit an war es allgemeine Sitte geworden, dass jedem reuigen Sünder, der sich einem bestimmten frommen Werk unterzog — zumeist handelte es sich darum, zu festgesetzter Zeit eine bestimmte Kirche zu besuchen und eine Beisteuer für sie zu geben —, ein bestimmter Teil der ihm auferlegten Bussübungen erlassen wurde. So war denn dies der Ablass in seiner ersten Form: seine Wirkung bestand in teilweisem Erlass der von der Kirche auferlegten Bussleistungen.

Aber es war dies eben auch nur die erste Form des Ablasses. Eine Umbildung erfuhr derselbe, als die Genugthuung,

wie oben gesagt ist, durch Betonung der Reue als des Hauptmoments der Busse eine andere Bedeutung erhielt. Jetzt galt nämlich die Genugthuung nicht mehr als Vorbedingung der Sündenvergebung. Dieselbe wurde vielmehr demjenigen, der seine Reue dem Priester in genügender Weise zu bekunden wusste, unmittelbar zugesprochen. Aber man wusste der hierdurch verdrängten Genugthuung auf andere Weise wieder einen Platz im Busssakrament zu verschaffen. Man sagte: zwar die Sünden s c h u l d und die damit verwirkte e w i g e Strafe wird dem Reuigen durch die Absolution vergeben; aber e s w ü r d e d e r g ö t t l i c h e n G e r e c h t i g k e i t n i c h t e n t s p r e c h e n, wenn damit zugleich auch alle Strafe für die Sünde erlassen würde. Der Sünder muss vielmehr auf die Fortdauer oder den Eintritt göttlicher Strafübel gefasst sein, und scheidet der Mensch aus diesem Leben, ohne diese durch seine Sünden verwirkten z e i t l i c h e n Strafen abgetragen zu haben, so kann er trotz der ihm gewährten Verzeihung seiner Schuld und trotz des Erlasses der ewigen Strafe nicht zum Anschauen des Allerhöchsten gelangen; die auf Erden ungebüsst gebliebene zeitliche Strafe muss vielmehr erst im F e g e f e u e r abgebüsst werden. Zur Ableistung jener zeitlichen Strafen hat nun aber der Mensch während seines Erdenlebens zwei Mittel. Das eine sind die Busswerke oder Genugthuungen — so fasste man also nun den Begriff —, die er selbst verrichtet, bei denen es aber für den Einzelnen zweifelhaft bleibt, ob sie zur Abtragung der von ihm verwirkten zeitlichen Sündenstrafen wirklich ganz genügen. Das andere Mittel aber stellt die Milde der „Mutter Kirche" ihren Gliedern in dem Ablass zur Verfügung. Die durch die Sünde verwirkte zeitliche Strafe muss nämlich zwar abgetragen werden, und der Sünder steht der göttlichen Gerechtigkeit, die Bezahlung verlangt, als Schuldner gegenüber; er ist sie zu leisten verpflichtet. Aber diese Leistung braucht nicht durchaus persönlich abgetragen zu werden. Ein anderer kann für den eigentlichen Schuldner eintreten. Das aber thut nun bei denen, die Ablass erwerben, die Kirche mit Hilfe des zu ihrer Verfügung stehenden „überfliessenden Verdienstschatzes". Sie bezahlt anstatt des Schuldners, wie Paltz Coelifodina Lips. 1515 Bl. V 6^{b} sagt: Indulgentiae non sunt aliud quam sicut unus

solveret cecham pro alio vel redimeret alium de hospitio (Brieger, Realencykl. a. a. O. S. 83). Christus hat nämlich — so lehrte man —, als er zur Erlösung der Menschen auf die Erde kam, noch mehr geleistet, als zur Tilgung aller Sündenschuld der Menschheit erforderlich war. Ebenso haben die Jungfrau Maria und die Heiligen mehr gethan, als Gottes Gesetz von ihnen forderte. So ist also ein Überschuss von Verdiensten entstanden. Dieser aber ist nun für die Menschheit nicht verloren, sondern bildet einen Gnadenschatz, dessen Verwaltung der Kirche übertragen ist, und aus dem sie dem reuigen Sünder, dem in der Absolution die Vergebung seiner Sünden*schuld* zugesprochen und damit die Befreiung von der *ewigen* Strafe, der ewigen Verdammnis, zugesichert ist, zur Tilgung der von ihm verwirkten *zeitlichen Sündenstrafen* ein bestimmtes Mass zuwenden kann. Diese Zuwendungen nun sind es, die sich der Ablasskäufer sichert, und sobald er's gethan hat, tritt die Kirche mit ihrem Schatz überverdienstlicher Werke für ihn ein. Sie ergänzt, was das Unvermögen des Einzelnen nicht zu leisten vermag, und zahlt an die göttliche Gerechtigkeit, was eigentlich der Mensch durch die von ihm zu ertragenden Strafübel hier oder im Fegefeuer abbüssen müsste. Das aber ist dann, was man *in der zweiten Epoche der Entwicklung* — sie umfasst etwa das 12. und 13. Jahrhundert — unter *Ablass* verstand, und damit ist sein Wesen für diese Zeit gekennzeichnet. Seine Voraussetzung bleibt die Reue und die Beichte und die damit erzielte Vergebung der Schuld, seine Wirkung ist Erlass der von Rechtswegen hier oder im Fegefeuer noch abzubüssenden Sündenstrafen.

Nun aber hat dann dieser so bestimmte Ablass noch eine weitere Ausgestaltung gewonnen. Bonifaz VIII. nämlich verordnete, dass das Jahr 1300 — und das wurde auch für die folgenden hundertsten Jahre in Aussicht genommen — als Jubeljahr begangen werde, und bewilligte allen Gläubigen, welche in diesem Jahre die Kirchen der Apostel Petrus und Paulus zu Rom bussfertig besuchten, die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllten (das heisst hauptsächlich, dass sie das Busssakrament empfingen und ein Geldopfer brachten) und, so sie Römer waren, diesen Kirchenbesuch 30 Tage lang, wenn

Fremde, 15 Tage hindurch übten, einen vollkommensten Ablass für alle Sünden.[1]) Diese Einrichtung wurde dann von den folgenden Päpsten mehrfach erweitert. Clemens VI. verordnete 1343, dass jedes fünfzigste, Urban VI. im Jahre 1389, dass auch jedes dreiunddreissigste Jahr (dies zum Andenken an die Lebensjahre des Herrn) als Jubeljahr gefeiert werde. Paul II. aber hob endlich 1470 die Verordnungen beider auf und machte — damit war die bis heute bestehende Einrichtung erreicht — jedes 25. Jahr zum Jubeljahr, und unter Umständen wurde der Jubelablass — so war es 1500 und 1501 in derselben Weise wie 1900 und 1901 — auch noch auf ein folgendes Jahr ausgedehnt. Ausserdem kamen zu diesen regelmässig wiederkehrenden Jubiläen noch aussergewöhnliche Jubelablässe, welche die Päpste in der Regel bei ihrem Amtsantritt oder aus anderweitigen besonderen Anlässen ausschrieben, wie bei einer grossen Gefahr, in der die Kirche oder der heilige Stuhl schwebten, oder zur Förderung eines besonders grossen und heiligen Werkes, wie's z. B. der Bau der Peterskirche sein sollte. Und wieder noch eine fernere Erweiterung fand statt. Seit Bonifaz IX. wurde der Jubelablass durch apostolische Sendboten auch in die Länder der Christenheit hinausgetragen, und einzelne Kirchen und Klöster, auch Orden und Bruderschaften bekamen die Vergünstigung, diesen vollkommensten Ablass ihrerseits zu gewähren. Damit war also die mühevolle Wallfahrt nach Rom in Wegfall gekommen und die Geldleistung das Haupterfordernis für die Erwerbung des Ablasses geworden. Endlich aber wurde dieser Jubelablass dann immer reicher und reicher ausgestaltet. Besonders seit dem Konzil zu Basel 1436 war mit ihm die Erteilung des Beichtbriefes verbunden, d. h. der Ermächtigung, sich unter Befreiung von dem sonst bestehenden Gebot der

---

[1]) Zum folgenden vgl. ausser Brieger und Kurz a. a. O. auch Paltz Coelifodina a. a. O. Bl. D d [1] f. Auf die Kreuzzugsablässe brauchte hier nicht weiter eingegangen zu werden, da sie, so wichtig sie als Vorstufe der Jubelablässe waren, das Wesen des Ablasses nicht entscheidend beeinflusst haben. Eine zusammenfassende Darlegung ihrer Bedeutung findet sich bei Brieger, Programm a. a. O. S. 20f. und 31f. und Realencykl. a. a. O. S. 79ff.

Kirche, welches die Beichte — vgl. S. 6 Anm. 1 und S. 73 Anm. 1 — vor dem eigenen Pfarrer abzulegen befahl, einen Beichtvater zu wählen, der den Inhaber des Briefes von allen Sünden und der Exkommunikation, auch in den sonst dem Papst oder den Bischöfen vorbehaltenen Fällen absolvieren konnte. Endlich wurde seit 1476 dieser Ablass auch auf die Abgeschiedenen ausgedehnt, d. h. es wurde verheissen, dass auch die armen Seelen im Fegfeuer völligen Erlass ihrer Sündenstrafen erhalten könnten, wenn Freunde oder Verwandte einen Ablass für sie erwürben. Damit hatte dann der Ablass die Form gewonnen, die ihm in den Augen des Volkes seine unendliche Bedeutung gab, und die den Ablasskrämern einen so ungeheuren Zulauf verschaffte, und diesen Ablass nannte man vollkommenen Ablass oder Ablass von Strafe und Schuld.

Gerade an diese Bezeichnung aber haben sich nun in jüngster Zeit lebhafte Verhandlungen geknüpft. Brieger hat in dem citierten Rektoratsprogramm den Nachweis zu führen gesucht, dass dieser vollkommene Ablass, der ursprüngliche Straferlass, im Laufe des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts durch die Kurie in einen Schulderlass umgewandelt sei. Dem ist aber der katholische Theologe Nikolaus Paulus in mehreren Schriften entgegengetreten[1]) und hat eine Anzahl von Zeugnissen beigebracht, denen gegenüber sich Briegers These allerdings in vollem Umfange nicht wird aufrecht halten lassen. Er hat sie denn auch in seiner neuesten Darlegung (Realencykl. a. a. O.) etwas eingeschränkt. Aber wir brauchen hier auf diese Streitfrage nicht näher einzugehen. Für uns kommen

[1]) Nikolaus Paulus: Johann Tetzel, der Ablassprediger. Mainz 1899, sowie mehrere Abhandlungen in der Zeitschrift für katholische Theologie XXIII (1899), besonders S. 48 ff. und S. 423 ff. „Johann von Paltz über Ablass und Reue“ und „Das Züricher Jubiläum vom Jahre 1479 und die Ablassschrift Albrechts von Weissenstein“. Kurz ist verwunderlicherweise in seiner S. 94 Anm. 1 genannten Schrift auf diese Streitfrage überhaupt nicht eingegangen, wenigstens nicht mit ausdrücklichen Worten. Es ist möglich, dass er darauf hindeuten will, aber es kommt durchaus nicht klar zum Ausdruck. Man kann gerade so gut den Eindruck haben, dass ihm Briegers Aufstellungen überhaupt nicht bekannt geworden sind. Sachlich stimmt er aber mit Paulus überein, vgl. a. a. O. S. 9 f., sowie S. 46, 66 ff. und 76 ff.

ja nur die Wirkungen in Betracht, die durch den Ablass im Volke hervorgebracht wurden, und diese hängen lediglich von der Auffassung ab, die eben das Volk dem Ablass entgegenbrachte. Dass hier aber, mag auch die Kurie nicht absichtlich das Wesen des Ablasses verändert, noch ihm wirklich die Bedeutung eines Schulderlasses gegeben haben, dass im Volke im allerweitesten Umfang dem Ablass allerdings diese Bedeutung beigemessen, dass er von den Laien weit und breit in der That als Schulderlass aufgefasst wurde, ist ganz zweifellos. Dafür geben schon die Ausführungen, die wir bei Paulus selbst lesen, eine Reihe der einwandfreiesten Zeugnisse. So schreibt der genannte katholische Theologe — Tetzel S. 94f. —, Johann von Paltz lehre, der Ablass sei bloss ein Erlass der zeitlichen Sündenstrafen. „Da könnte aber — heisst es dann bei Paltz — jemand sagen 'Es heisst doch gemeiniglich, dass man im Jubiläum von Strafe und Schuld losgesprochen werde'.[1]) Da haben wir also schon ein solches Zeugnis, dass man beim Jubiläum „gemeiniglich" an Schulderlass dachte. Dass das aber überhaupt dem Ablass gegenüber der Fall war, bezeugt z. B. eine von Dietterle: Die franziskanischen Summae confessorum und ihre Bestimmungen über den Ablass, Döbeln 1893 aus der Summa Rosella, Dudum Baptistiniana nuncupata von Baptista de Salis 1483 angeführte Stelle, wonach eben das Volk überzeugt war, durch den Ablass Erlass von Schuld und Strafe zu empfangen.[2]) Noch ausschlaggebender aber ist ein anderes Zeugnis Johanns von Paltz. Er berichtet, es habe

---

[1]) Coelifodina, Leipzig. Martinus Lantzperg. 1510 Bl. X 1a: Sequitur, quod indulgentia sit remissio peccatorum quantum ad solam poenam temporalem .... Sed diceret quis: Tamen communiter dicitur, quod in iubileo absolvitur quis a poena et a culpa. — Über die Bedeutung dieser Formel, besonders wie sie im höchsten Grade missverständlich war und deshalb von einzelnen Päpsten verworfen, von verschiedenen Theologen bekämpft wurde, vgl. auch Seeberg: Dogmengesch. II S. 160f. u. S. 160 Anm. 2.

[2]) A. a. O. S. 23. Nulla indulgentia directe potest esse a poena et culpa: licet vulgus hoc affirmet. Dieselbe Auffassung findet sich aber auch bei Theologen. So bekennt Geiler v. Kaisersberg sich dazu Navicula poenitentiae fol. 129. Vgl. Möller-Kawerau a. a. O. S. 10 Anm. 2 und Kurz a. a. O. S. 76 und Anm. 2.

zur Zeit des Legaten Peraudi manche gegeben, die sich rühmten, vermittelst der Ablassbriefe ohne Reue und Beichte selig werden zu können. Peraudi nämlich habe, sagt Paltz, in die den Ablassbriefen beigefügte Absolutionsformel die Worte eingerückt: „Ich spreche dich los von deinen bereuten, gebeichteten und vergessenen Sünden“. Er habe das gethan, um den falschen Auffassungen des gemeinen Mannes entgegenzutreten, damit die Leute nicht mehr dächten, sie könnten durch die Ablassbriefe ohne Reue und Beichte selig werden. Denn das hätten damals viele dem Ablass nachgerühmt und darum sich um die Priester nicht mehr gekümmert.[1]) — So hören wir also, das Volk glaubte in den Ablassbriefen wirklich volle Sündenvergebung und damit die Verbürgung der Seligkeit zu haben.[2])

Dass aber diese Auffassung entstehen konnte, ja, man kann sagen, entstehen musste, machen die offiziellen Ankündigungen über den Ablass durchaus begreiflich. So heisst es in der von Albrecht von Magdeburg-Mainz erlassenen Ablassinstruktion, in der er vier Hauptgnadengaben, die durch die apostolische Bulle bewilligt seien, aufzählt, „die erste Gnadengabe ist die volle Vergebung aller Sünden, eine Gabe, so gross, dass man nichts Grösseres nennen kann, weil durch sie der sündige Mensch, der der göttlichen Gnade beraubt ist, vollkommene Vergebung wieder erlangt und damit von neuem

---

[1]) Paltz a. a. O. Z 6[a] — Hoc — sc. die Einfügung jener Worte Ego absolvo te a peccatis tuis contritis, confessis et oblitis — fecit (sc. Peraudi) propter obviare erroribus vulgarium, ne putarent se posse salvari per huiusmodi litteras indulgentiales absque contritione et confessione, quemadmodum tunc multi gloriabantur contemnentes sacerdotes suos. Vgl. aber dazu die Ablassformel, die Paltz — s. Brieger Realencykl. a. a. O. S. 89 — Celifod. Bl. Aa 2[b] vorschlägt: Dominus noster Jesus Christus te absolvat et ego absolvo te auctoritate mihi commissa in hac parte a censuris ecclesiasticis et a peccatis tuis et concedo tibi plenariam remissionem. Zu dem dritten Stück „concedo etc.“ bemerkt er dabei: quod tantum valet: absolvo te ab omni poena pro peccatis debita, und fügt zu der ganzen Formel erläuternd hinzu: Fit itaque absolutio a tribus, scilicet a culpa et a poena in fora ecclesiae et a poena in foro dei.

[2]) Vgl. auch Melanchthon: Apologie p. 164f. bei Müller: Die symbolischen Bücher [2] S. 169f.

Gottes Gnade.“ [1]) Paulus sagt selbst — Tetzel S. 91 —: „Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass hier nicht bloss von einem Erlass der Sündenstrafen die Rede ist, sondern auch von einer Vergebung der Sündenschuld, von einer Wiedererlangung der heilig machenden Gnade“ (der Sperrdruck einzelner Worte rührt von mir her). Auf dasselbe laufen aber auch die Aussagen des Johann von Paltz hinaus. Dieser weist — Coelifodina a. a. O. Bl. X 1[a] f. — zunächst nach, dass wir durch das Busssakrament mit Gott versöhnt, durch den Ablass von der Strafe befreit werden, und dass deswegen durch letzteren, genau genommen, niemand von Strafe und Schuld frei werde. Dann aber fährt er fort unter Bezugnahme auf die S. 100 und Anm. 1 erwähnte herkömmliche Auffassung, dass man durch den Jubelablass von Strafe und Schuld freigesprochen werde, dieselbe habe ihr gutes Recht, denn der Jubelablass sei eben mehr als der gewöhnliche Ablass, er fasse das Busssakrament und den gewöhnlichen Ablass gleichzeitig in sich zusammen. „Man muss nämlich beachten,“ fährt Paltz fort, „dass „Ablass“ in zweifachem Sinne gebraucht wird, einmal im eigentlichen Sinne vom blossen Straferlass, und dann erstreckt er sich nicht auf den Erlass der Schuld, zweitens aber im weiteren Sinne vom Jubelablass oder einem das Jubiläum enthaltenden Ablassbrief, und dann erstreckt er sich auf den Erlass der Schuld wie der Strafe, denn wenn der Papst einen Jubelablass erteilt, so gewährt er gemeiniglich nicht blossen Straferlass, sondern er verleiht zugleich das Vorrecht, alle Sünden (d. h. also einschliesslich der Reservatfälle) zu beichten und davon zu absolvieren auch bezüglich der Schuld. „Und so“, damit schliesst Paltz seine Ausführung, „wird die Schuld vergeben kraft des Busssakraments, das hier mit einbezogen wird, und die Strafe

---

[1]) Prima gratia est plenaria remissio omnium peccatorum, qua quidem gratia maius nihil dici potest eo quod homo peccator et divina gratia privatus per illam perfectam remissionem et Dei gratiam denuo consequitur. Paulus Tetzel: S. 91 Anm., Brieger Programm S. 62 Anm. 2. Den Text der Instruktion s. bei Kapp: Sammlung einiger zum päpstlichen Ablass .... gehörigen Schriften. Leipzig 1731 S. 117 ff. und besonders S. 142 ff. die Ausführungen über die vier Hauptgnaden.

erlassen kraft des Ablasses, den man hier erteilt."[1]) Ähnliches aber findet sich auch sonst. So heisst es in der Summa Johannis, Augsburg 1480 (Hasak a. a. O. S. 60): Erlass der Sünde, wie vielfältig und gross sie sein mag, und aller Pein und Busse, die ein Mensch um seine Sünde zu büssen schuldig ist, giebt und gewährt ein Papst für den Menschen, und stürbe der Mensch alsbald mit diesem Ablass (stürb der mensch also ab gelöster — heisst es wörtlich), er führe zur Stunde in das ewige Leben ohn' alles Fegefeuer und ohne alle Pein.[2])

---

[1]) Coelifodina a. a. O. Bl. X 1ᵃf.: diceret quis, tamen communiter dicitur, quod in iubileo absolvitur quis a poena et culpa. Respondetur: verum est, quia iubileus plus est quam nuda indulgentia, quia includit auctoritatem confitendi et absolvendi et cum hoc indulgentiam remittendi poenam et sic includit sacramentum poenitentiae et cum hoc indulgentiam proprie dictam. Pro clariori intellectu praecedentium advertendum, quod indulgentia dupliciter accipitur. Uno modo, proprie pro nuda remissione poenae, et sic non extendit se ad culpae remissionem. Alio modo large pro iubileo vel pro litera indulgentiali includente iubileum et tunc extendit se ad culpae et ad poenae remissionem, quia communiter, quando papa dat iubileum, non dat nudam indulgentiam, sed dat etiam auctoritatem confitendi et absolvendi ab omnibus peccatis etiam quoad culpam. Et sic culpa remittitur ratione sacramenti poenitentiae, quod ibi introducitur, et poena ratione indulgentiae, quae ibi exercetur.

[2]) Diese Verheissung des zur Stunde oder „vom Munde" in den Himmel fahren, findet sich häufig in den Anpreisungen des Ablasses. Vgl. z. B. Paltz Celifodina a. a. O. Bl. X 5 und Luthers Bezeugung dieser Anpreisung im Sermon am dritten Osterfeiertag 1523 XII, 516, 26 ff. Über die Bedeutung der Redensart s. Grimm Wörterbuch 6, 2680 f. und „Nachträge und Berichtigungen" Weimarer Ausg. IX S. 802 zu VIII S. 158. — Für die hier in Rede stehende Auffassung kann auch eine Stelle aus der Schrift Carlstadts „Vom Vermugen des Ablas" vom Sommer 1520 angezogen werden. Da heisst es in Bezug auf den Angriff der Annaberger Barfüsser „Derhalben hab ich's von Nöten geacht, obberumpten Brüdern, zuvoran dem unvordienten Guardian zu fragen, ob der Ablas de iure divino sey, das ist ob die heylige Schrift clar außsag, das der Ablaß nach Inhalt Gottliches Worts was vermug und ob derselb als ein Mittel oder tzeychen zu Vorgebung der Sünden zu suchen sey". Vgl. Jäger: Carlstadt. S. 71. Auch gehört hierher eine Stelle aus der S. 100 citierten Summa Rosella, Dietterle a. a. O. S. 27: ubi fit plenissima remissio omnium peccatorum, intelligitur facta a poena et culpa, aliter non esset

Nun will Paulus zwar erklären, wie man zu solchen Aussagen habe kommen können, und darthun, dass die Kirche trotzdem unter Ablass nie den Schulderlass habe verstehen wollen. Er weist nach, welches der Zusammenhang zwischen dem eigentlichen Ablass, dem Erlass der Sündenstrafen, und dem Schulderlass gewesen sei. Es werde nämlich in den Jubiläumsbullen allen Gläubigen, welche reumütig beichteten und die anderen vorgeschriebenen Bedingungen erfüllten, ein vollkommener Ablass verheissen; damit sie aber dieses Ablasses teilhaftig werden könnten, werde der Legat ermächtigt, Beichtväter zu bestellen und ihnen die nötige Vollmacht zu geben, kraft welcher sie befugt würden, nicht bloss von den gewöhnlichen Sünden, sondern auch von den päpstlichen Reservatfällen loszusprechen. Mit Rücksicht auf die so vorausgesetzte Beichte und diese den Beichtvätern erteilten Vollmachten, aber auch nur so könne man dann allerdings mit Recht sagen, dass das Jubiläum sich nicht bloss wie der eigentliche Ablass auf die Nachlassung der Sündenstrafen, sondern auch auf die Vergebung der Sündenschuld beziehe. (Paulus: Tetzel S. 93 f., Zeitschr. f. kath. Theol. a. a. O. S. 55 u. 427). Das ist zunächst zuzugeben. Man wird nicht bestreiten können, dass die Ablegung der Beichte und der Empfang der Absolution ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend zur Vorbedingung für den Jubelablass gemacht wurde. So sagt es ja nach dem oben Gesagten auch Johann von Paltz, wenn auch gerade seine Ausführungen an anderer Stelle beweisen, wie man hie und da geneigt war, jene Forderung herabzustimmen. Er unterscheidet nämlich noch — allerdings ohne dabei ausdrücklich vom Jubelablass zu reden; er spricht nur allgemein vom Ablass — zwischen einer milderen und einer strengeren Auffassung, wobei es darauf ankommt, ob schlechthin die Beichte als notwendige Vorbedingung gefordert wird — das ist die strengere Auffassung, und sie ist, wie Paltz sagt, die zumeist vertretene —, oder ob man sich damit begnügen kann, wenn der Betreffende

---

plenissima remissio, si diceretur, illam, quae fit a poena et culpa, esse pleniorem. Et quando conceditur plenissima remissio, si adiicitur a poena et culpa, videtur adiecta in superabundantem cautelam.

reuig ist und den Vorsatz hat zu beichten.[1] Aber das mag dahingestellt bleiben. Im allgemeinen galt: Bedingung für den Jubelablass ist die Beichte, wie das z. B. auch wieder Carlstadt in der soeben genannten Schrift (vgl. S. 103 Anm. 1) betont, wo er von den „Ablasbullen" sagt, dass sie bei jedem, der den kirchlichen Ablass erlangen will, voraussetzen, dass er „Rew und Leyd über seine Sunde gehabt und Vorgebung ewiger Schuld und Peyn erlangt habe" (Jäger a. a. O. S. 71). Der Sachverhalt stellt sich also so dar: An sich hat auch der Jubelablass mit der Sündenvergebung

---

[1] Coelifodina a. a. O. Bl. Aa 3: quaereret quis, an etiam aliquis possit consequi indulgentias sine confessione. Respondetur distinguendo, an habeat mortale vel non. Si non habet mortale, tunc potest consequi indulgentias absque confessione. (Das braucht kein Widerspruch gegen die Behauptung von Paulus zu sein, dass der Jubelablass nur mit Hilfe der von ihm vorausgesetzten Beichte die Bedeutung eines Schulderlasses gewinne. Für erlässliche Sünden galt ja — vgl. S. 29 ff. — die Beichte zumeist als nicht erforderlich.) Si autem habet mortale, tunc quaero, an sit contritus vel non. Si non est contritus, nihil consequitur. Si autem est contritus, tunc adhuc secundum rigidiorem opinionem nihil consequitur, quam bullae communiter habent, quod debeat esse confessus, quamvis mitior opinio teneat, quod possit consequi, si est contritus et in proposito confitendi. Bezeichnend ist für Paltz und für sein S. 89 ff. gekennzeichnetes Streben, durch möglichste Herabsetzung der an die attritio zu stellenden Forderungen die Thore der Kirche so weit als nur irgend möglich aufzuthun, was hierauf folgt: Sequendo opinionem rigidiorem tunc dicit doctor Jacobus carthusiensis Erfordiensis, quod contritus existens in proposito confitendi utique potest consequi indulgentias, licet non pro illis peccatis, quae nondum est confessus, quamvis de eis sit contritus, tamen consequitur indulgentias pro illis peccatis, quae quondam est confessus, pro quibus tamen nondum satisfecit. Ex quo sequitur, quod contritus semper aliquid consequitur in illis locis, ubi sunt indulgentiae. Si autem est attritus solum et forte in missa, vel in sermone, vel coram sacramento compungitur itaque fit contritus, quod praedictum est, quod eucharistia, vel missa faciat etiam de attrito contritum (vgl. auf S. 92 den Hinweis auf diese Auffassung Johanns von Paltz in Anm. zu S. 91), tunc idem iudicium de eo est sicut de alio, qui fuit contritus. Sed qui manet in peccato nec est contritus, nec attritus, nec confessus, nullo modo potest consequi indulgentias. Allerdings beziehen sich diese Ausführungen zunächst nur auf den gewöhnlichen Ablass. Doch aber geht auch aus ihnen hervor dass die Beichte allerdings Voraussetzung für die Wirkung des Ablasses und speziell auch des Jubelablasses war, wie das ja aus dem Citat S. 103 Anm. 1 erhellt. Weitere Belegstellen für diese Auffassung s. Kurz a. a. O. S. 140f.

nichts zu thun. Er befreit nur von den Sündenstrafen, die der Mensch ohne den Ablass hier bezw. im Fegefeuer würde abzubüssen haben. Nun setzt aber der Ablass die Beichte voraus, macht sie zur Vorbedingung, und alle, die diese Bedingung erfüllt haben — das ist der Vorzug des Jubelablasses —, die werden wirklich aller Sündenschuld und aller Sündenstrafen ledig, denn um des Jubelablasses willen kann ihnen der Priester, den sie sich für die von ihnen abzulegende Beichte erwählen, Absolution für alle Sünden ohne Ausnahme, auch für die sonst dem Papst vorbehaltenen Fälle erteilen, und zugleich sichert ihnen eben dieser Ablass die Befreiung von allen Sündenstrafen zu. Somit aber nimmt denn der Jubelablass gewissermassen auch das, was speziell Wirkung der Beichte und Absolution ist, die Sündenvergebung in sich auf und bewirkt nun seinerseits, eben mit Hilfe der Beichte, die er von dem Käufer des Ablassbriefes fordert, gleichsam beides, Straferlass und Sündenvergebung, nämlich den Straferlass durch sich selbst, indem er ihn direkt erteilt, die Sündenvergebung durch die Beichte, zu der er den Menschen veranlasst. Und somit kommt es dann in der That beim Jubelablass zu einer vollkommenen Befreiung von aller Strafe und zugleich zur Erlösung von jeglicher Sündenschuld, und man kann in diesem Sinne sagen, er befreit von Schuld und Strafe.

Aber wohl gemerkt! — so will's nun Paulus angesehen wissen —, nur in diesem Sinne! Die Kirche hat auch den Jubelablass nicht einfach zum Schulderlass gemacht. Er bekommt diese Bedeutung nur durch die besonderen Umstände, die bei ihm obwalten. Theoretisch muss man dabei immer die Wirkung des Ablasses an sich und die des Busssakraments, das bei jenem vorausgesetzt und durch ihn herbeigeführt wird, unterscheiden! Aber was hilft hier die Theorie! Was eben auf Grund der Darlegungen bei Paulus ausgeführt ist, das mag alles sein. Es mögen sich, wenn Brieger auch den hier geschilderten Vorgang mit Recht als die Verknüpfung zweier heterogener Dinge, des alten, nur auf Erlass der zeitlichen Strafen hinauslaufenden Ablasses und des sündentilgenden Busssakraments kennzeichnet (Realencykl. a. a. O. S. 88f.), jene oben an-

geführten Aussprüche, wie sie sich in den Ablassinstruktionen und sonst finden, in der That auf diese Weise begreiflich machen lassen. Ist es aber auch wirklich zu verlangen, dass das Volk jenen Anpreisungen des Ablasses gegenüber die richtige Auffassung behielt und immer fein säuberlich zwischen den eigentlichen und uneigentlichen Wirkungen jener „heilsamen Gnade“ unterschied, immer im Auge behielt, was der Ablass an sich und was er erst durch den damit verbundenen bezw. später nachzuholenden Beichtgang wirkte? In Wirklichkeit wird's doch zweifellos so gewesen sein, dass das Volk im weitesten Umfange eben aus dem, was es vernahm, z. B. aus den oben angeführten Worten des Mainzer Erzbischofs, lediglich heraushörte, was ja auch darin ausgesprochen wurde: der Ablass bewirkt Vergebung aller Sündenschuld.[1] Und dann gingen sie hin und kauften ihre Zettel und glaubten damit die Verbürgung von Heil und Seligkeit in der Tasche zu haben.

Paulus will das nun freilich nicht anerkennen. Er giebt zwar zu — Tetzel S. 99 f. —, dass Missverständnisse vorgekommen sein mögen, ja auch, dass man den Ablasspredigern den Vorwurf machen könne, sie hätten nicht genug darauf Bedacht genommen, das Volk in der rechten Weise über die Bedeutung des Ablasses aufzuklären. Er meint aber dann doch diesen Vorwurf damit entkräften zu können, dass er sagt, das Volk sei trotzdem sehr wohl im stande gewesen, die richtige Auffassung zu gewinnen. Es sei ja doch eben überall bei Erteilung des vollkommenen Ablasses die Beichte zur Voraussetzung gemacht. So hätte also jedermann wissen können, dass der Schulderlass eben durch die Beichte vermittelt werden sollte, und dass nur im Zusammenhang mit ihr und unter der Voraussetzung, dass sie geschehen sei, der Ablass die Bedeutung einer die Sündenvergebung bewirkenden Einrichtung erhalten könne. Paulus beruft sich dafür auf eine Äusserung des Prierias, es wüssten auch die weniger unter-

[1] Das giebt auch Kurz zu. Er schreibt a. a. O. S. 10: „Gar manche mögen der Ansicht gewesen sein, dass sie mit der Lösung eines Ablasszettels auch eine Vergebung der Sünden und der ewigen Strafen erlangt haben“.

richteten Leute, dass die Gewinnung des Ablasses die Tilgung der Sündenschuld voraussetze; darum gingen sie ja eben zur Beichte, um von ihren Sünden losgesprochen zu werden.[1] Sollte das sich aber wirklich halten lassen? Paulus sagt weiter hierzu — Tetzel S. 96 —, Luther habe jene „gut begründete Unterscheidung", nämlich zwischen den eigentlichen und uneigentlichen Wirkungen des Ablasses, in seiner Predigt vom 10. Sonntag nach Trinitatis 1516[2]) noch gebilligt. Wenn es dort heisse, dass der Ablass, wenigstens an und für sich, die rechtfertigende Gnade nicht vermittle, so folge daraus, dass Luther der Ansicht gewesen sei, im uneigentlichen Sinne könne der Ablass die Gnade und Sündenvergebung vermitteln. Später aber habe er dann (leider, will Paulus wohl sagen) jene „gut begründete Unterscheidung" ausser Acht gelassen, und daraus erklärten sich seine heftigen Worte gegen die in der Ablassinstruktion des Mainzer Erzbischofs enthaltenen Aussagen. Also — Luther, dem Theologen, konnte freilich solch Ausserachtlassen passieren; beim Volke wird man es nicht anzunehmen brauchen: so würde Paulus doch folgern müssen. Damit wird sich seine Auffassung in diesem Punkte ohne weiteres als unhaltbar erweisen. Ausserdem, es wäre doch auch all dem gegenüber, was wir über die durch die Ablassankündigungen unter dem Volk entstandene Bewegung hören, eine eigene Auffassung, zu meinen, die Leute hätte sich die Sündenvergebung in der Beichte holen wollen und den Ablass nur um der Vorteile willen gesucht, die unter Voraussetzung einer rechten Beichte damit verbunden waren. Dann hätten die Beichtpriester keine Veranlassung finden können, über eine infolge des Ablasshandels eingerissene Gleichgültigkeit gegen die Beichte zu klagen, was doch, abgesehen von allem anderen,

---

[1]) Prierias: In praesumptuosas M. Luther conclusiones de potestate papae dialogus, sine l. et a. C 2[a]: Quod per venias culpa remittatur, praedicatorem veniarum docuisse credo nullum, quippe cum etiam rudioribus liqueat, assecutionem veniarum praeexigere culparum abolitionem, cum huius rei gratia etiam rustici sua crimina fateantur. Paulus: Tetzel S. 99 Anm. 1. Die dort befindliche Bemerkung über die Ablassprediger bleibt hier noch ausser Betracht.

[2]) I, 65ff., vgl. das Citat im Zusammenhang S. 114 Anm. 1.

die S. 101 Anm. 1 citierte Äusserung Johanns von Paltz unwiderleglich bezeugt. Vielmehr so wird's gewesen sein, dass die Leute zwar, um sich die von den Ablasspredigern ihnen verheissenen Vorteile zu verschaffen, zur Beichte eilten. Aber in den meisten Fällen war das lediglich eine äussere Form. Das frühere Verhältnis zwischen Ablass und Beichte hatte sich eben in dieser Epoche der Entwickelung, also wesentlich unter dem Einfluss des Jubelablasses, völlig umgekehrt. Früher war, wie oben nachgewiesen ist, der Ablass ein Anhängsel an die Beichte gewesen. Man ging zur Beichte, und wenn einem der Gedanke an die Sündenstrafen, die man in diesem Leben und wohl auch noch im Fegefeuer abzubüssen hatte, unbequem war, dann ging man hin und kaufte Ablass, und dann war man jene Unbequemlichkeit los. Aber so war's eben auch nur in früheren Zeiten gewesen. Dann waren die Anpreisungen des Jubelablasses gekommen. Nun wurde es in die Welt hinausgeschrieen: wer diesen Ablass erwirbt, der kann für sich und die Seinen, für Lebende und Tote Befreiung von allen Strafen in diesem und jenem Leben, ja die sichere Anwartschaft auf die ewige Seligkeit gewinnen, und die einzige Bedingung — die paar Groschen und eine Beichte![1]) Damit trat, was früher Anhängsel der Beichte gewesen war, für die Leute durchaus in den Vordergrund. Nicht mehr so war's, dass man zur Beichte ging und dadurch etwa veranlasst wurde, sich Ablass zu erwerben. Manche hatten ja, früher

[1]) Wie der ganze Ablasshandel durch die Einführung des Ablasses für Verstorbene völlig entwertet und zu einem reinen Geldgeschäft herabgewürdigt wurde, darauf hat Brieger, Realencykl. a. a. O. S. 95, nachdrücklich hingewiesen. Bei diesem Ablass bedurfte es ja nicht der Beichte. Peraudi sagt in seiner Declaratio (nach Lea: A History of auricular Confession and Indulgences in the Latin Church. III, 595 ff.): dumtaxat danda est taxa in capsam pro illis animabus, und in der Instructio Summaria des Erzbischof Albrecht (Kapp a. a. O. S. 154) hiess es: Nec opus est, quod contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi. Brieger sagt a. a. O. mit Recht: „Nackter konnte das Motiv des Totenablasses, des einträglichsten aller Handelsgeschäfte, nicht enthüllt werden. Für jedermann ohne Unterschied war diese Ware käuflich. Der verstockteste Todsünder konnte seinen Vater, seine Mutter aus den Qualen des Fegefeuers befreien; er zahlte, das Übrige besorgte der Papst mit seiner Machtvollkommenheit“.

wenigstens, vielleicht auch auf die hie und da laut werdenden Stimmen gehört, dass es besser sei, auf die durch den Ablass ermöglichte Erleichterung zu verzichten. Nein, jetzt war die Beichte ein Anhängsel des Ablasses geworden. Man wollte sich sichern, was die Ablassprediger mit so hohen Worten anpriesen. Das war die Hauptsache. Darum drängte man sich zu den Tischen der Ablasskrämer, und nur weil die Beichte dabei zur Bedingung gemacht wurde, nahm man sie — man kann gewiss aus dem Sinne vieler sagen: als notwendiges Übel — mit in den Kauf. Und nun nehme man dazu, was wir oben über die durch die Lehre von der unvollkommenen Reue beschafften Erleichterungen gesagt haben! Nun war wirklich das Bekennen der Sünde und das Ausgefragtwerden in der Beichte das einzig Unbequeme, und das konnte jenen grossen Vorteilen gegenüber, die man sich sichern konnte, natürlich nicht in Betracht kommen. Was sonst noch nötig war, die unvollkommene Reue, das war ja zu erschwingen! Furcht vor der Strafe hatten sie ja, denn eben um dieser Furcht willen begehrten sie ja die Vergebung! So gingen sie denn zur Beichte — man konnte sich ja auch vielleicht einen Priester aussuchen, der einen nicht zu hart anfasste, wenn überhaupt bei dem gewaltigen Andrang dazu Zeit blieb, und diese Priester kannten einen ja nicht, denn, wie Brieger Realencykl. a. a. O. S. 89 mit Recht als bedeutsam betont, „wo immer die Päpste diesen Ablass spendeten, da sassen die von ihnen aufgestellten Pönitentiare zur Beichte“. Dann aber hatten sie die Ablasszettel in der Tasche und damit, ohne dass von ihnen mehr als das Geldopfer für den Ablassbrief und jene Unbequemlichkeit des Beichtganges verlangt war, jedenfalls ohne dass irgend welche Beweise einer ernstlichen Sinnesänderung erforderlich gewesen wären, die weitgehendsten Bürgschaften für die Befreiung von allen Sündenstrafen und die Erlangung ewiger Seligkeit. So können wir hier schon ermessen, wie grade durch das Ablasswesen die Beichte entarten und die eingebildete Selbstgerechtigkeit in erschreckender Weise grossgezogen werden musste. Freilich, der Zudrang zur Beichte war durch den Jubelablass zweifelsohne bedeutend

vermehrt. Paulus berichtet — Tetzel S. 99 und Anm. 2 —, dass bei der Verkündigung eines Jubelablasses die Gläubigen scharenweise die Beichtstühle umlagerten, so dass oft, wie verschiedene Chronisten des ausgehenden Mittelalters melden, zahlreiche Beichtväter angestellt werden mussten, um den Anforderungen jener Scharen zu genügen. Bei einem Jubelablass in München im Jahre 1480 waren's nach den bei Paulus zusammengestellten Notizen z. B. 270, 1489 in Nürnberg 43, die täglich, dieweil der Ablass währte, nämlich von St. Michels Tag bis auf St. Martins Tag, in der Kirche sassen und Beichte hörten. Aber was war der Gewinn von dem allen? Wir werden uns nach dem soeben Gesagten vorstellen können, wie in unzählig vielen Fällen dabei alles, was der Beichte allein Wert geben konnte, die rechte Bussgesinnung, schier völlig verloren gegangen war.

Und nun kommt noch etwas anderes hinzu! Wir haben soeben dargethan, dass selbst bei völlig einwandfreier Verkündigung der durch den Ablass zu erlangenden Gnadengaben das Volk gar nicht im stande war, die richtige Auffassung, wie Paulus sie als Lehre der Kirche dargelegt haben will, festzuhalten. Dazu aber müssen wir nun bedenken, in wie weitem Umfange selbst nach dem Zeugnis katholischer Schriftsteller bei den Ablasspredigten die ärgsten Missbräuche vorkamen und falsche Auffassungen immer wieder dem Volke vorgetragen wurden. Paulus selbst führt — Tetzel S. 117 f. — mehrere derartige Äusserungen an. Cochläus klagt z. B., „dass des Papstes Ablass bei vielen Deutschen in Verachtung gekommen sei, kann ich nicht leugnen, dazu Luthers Schriften viel geholfen haben, nicht aus eigener Kraft, ... sondern aus Missbrauch und Leichtfertigkeit der Ablassführer und Prediger, die um Geldes willen solche Gnade und Mildigkeit der Kirche mit vielen Ärgernissen und Missbräuchen verächtlich gemacht haben." [1]) Ebenso hatte Hieronymus Emser schon früher ge-

---

[1]) Cochlaeus: Von der heyligen Mess und Priester weyhe Christlicher Bericht. Leipzig 1534 Bl. B 1[a]. Wenn Kurz a. a. O. S. 2 solchen Äusserungen wie dieser und den im folgenden besprochenen gegenüber sagen kann: „Möglich ist es, dass einzelne Ablassprediger sich Übertreibungen zu schulden kommen liessen" oder a. a. O. S. 10: „Möglich,

sagt: „Des Ablasses halber soll niemand zweifeln, dass er an sich selbst gut, rechtfertig und nicht zu verachten ist ... Dass aber der Missbrauch dreingekommen, ist nicht des Papstes, sondern der geizigen Kommissare, Mönche und Pfaffen Schuld, die so unverschämt davon gepredigt und allein von ihres eigenen Nutzens wegen, damit sie des Sackes auch einen Zipfel kriegten, die Sache also grob gemacht und mehr aufs Geld, denn auf Beichte, Reue und Leid gesetzt haben, wozu sie doch von päpstlicher Heiligkeit unzweifelhaft keinen Befehl gehabt haben.“ [1]) Noch schärfer aber hatte sich 1521

---

dass einzelne Ablassprediger in der Anpreisung der Ablässe ohne Absicht zu weit gegangen sein mögen“, so bedarf das keiner näheren Beleuchtung. Kurz richtet sich selbst, wenn er daneben S. 5 schreibt: „An Missbräuchen .... wird es sicher bei der Ablassverkündigung nicht gefehlt haben“ und in unmittelbarem Anschluss an das an zweiter Stelle genannte Wort, S. 10: „Es ist ja geschichtlich erwiesen, dass Ablassprediger mit falschen Bullen umherreisten, ja, dass der Ablass zum Gegenstand des Wuchers gemacht wurde“. — Der Sperrdruck in den Citaten rührt von mir her.

[1]) Wider das unchristenliche buch Martini Luters Augustiners, an den Tewtschen Adel außgangen, Vorlegung Hieronymi Emser, Leipzig 1521 Bl. G 4[a]. Vgl. dazu die bezeichnenden Aussagen in Quod non sit onerosa christianis confessio Paradoxon Joannis Oecolampadii. Basel (Andreas Cratander) Juni 1521 Bl. b[2]: illi non semel ad aperta flagitia connivent, uno vel qualicunque gemitu omnes peccatorum poenas aboleri pollicentur: paucis nummis acceptis coelum aperiunt, concubinatum honestant, usuram excusant, bella sanctificant, simonias iustificant, populoque narrant placentia, denique si rem spectes pietatem ludibrio habent. Vgl. auch die vielfach unbeachtet gebliebene deutsche Übersetzung der Schrift: Ein sonderliche le|re vnd bewerung das die | beicht ainem Christen | menschen nitt burd-|lich oder schwer sey | beschriben durch | Jo. Hauszschein | sust genant Oeco|lampadius sant | Birgitten|Ordens. | In Titeleinfassung. Titelrückseite leer. 68 Bl. 4°. Aij—Riij gezählt, eine Seite leer. Am Ende, Bl. R 4[a]: Gedruckt in der Kayserlichen Statt Augſpurg, durch | Sigmunden Grymmen | Doctor, vnd Marxen | Wyrsung, Imm jar. MDXXj am | xxviij. tag des Augstmonat. | Nach der Vorrede ist diese — 4 Monate nach dem Original erschienene — Übersetzung durch Sigmund Grimm veranlasst und von Oecolampad durchgesehen und in Kapitel geteilt. Sie ist wie das Orginal Bernhard Adelman von Adelmansfelden gewidmet, und die Kürze der Frist, innerhalb deren die Übersetzung auf das Original folgte, beweist, welchen Anklang man — mit wie gutem Grund, dafür haben wir Zeugnisse genug — mit derartigen Schriften beim

auf dem Wormser Reichstag die Stütze des Katholizismus, Herzog Georg von Sachsen, ausgesprochen: „Es werden die Ablässe, wodurch der Seelen Heil geschehen und die man mit Beten, Fasten, Liebe des Nächsten und anderen guten Werken erlangen sollte, um Geld gegeben. Da scheut man sich nicht, wie man die lobe, preise oder angebe, damit man nur Geld erlange, und kommt wohl, dass der Prediger, der die Wahrheit sagen sollte, nichts anderes denn Betrug und Unwahrheit den Leuten vorgiebt. Das leidet man und lohnet ihn darum, aus Ursachen, dass er viel Geld in den Kasten bringen kann, wenn er die Leute überredet, was er will."[1]) Dass aber auch gerade Tetzel in seiner Thätigkeit die Geldfrage allzusehr in den Vordergrund stellte, giebt Paulus a. a. O. S. 120 selbst zu, indem er die Worte des Pirnaer Dominikaners Johann Lindner anführt, „Johann Tetzel ... erdachte ... unerhörte Wege, Geld auszugewinnen, machte allzu milde Promotionen, richtete allzu gemeine Kreuze in Städten und Dörfern auf, daraus letztlich beim gemeinen Volke Ärgernis und Verachtung folgte und solches geistlichen Schatzes Tadlung von wegen Missbrauchs."

Wir brauchen also gar nicht auf die von evangelischer Seite erhobenen Klagen zurückzugreifen. Die angeführten Zeugnisse zweifellos einwandfreier Verfechter der katholischen Lehre reden deutlich genug. Jedenfalls hat hiernach Luther durchaus nicht übertrieben, wenn er in der bereits erwähnten Predigt vom zehnten Trinitatissonntag 1516 sagt, die Ablässe seien auf die schmählichste Weise zur Bethätigung der Habsucht benutzt. Man trachte bei ihnen mehr nach dem Geld im Beutel der Leute als nach dem Heil ihrer Seelen. Die Kommissare wüssten nirgends dem Volke etwas anderes zu predigen, als dass sie den Ablass empföhlen und zum Geldgeben aufforderten. Nirgends höre man eine Belehrung über

---

Volke zu finden hoffte. — Auch die Weimarer Ausgabe erwähnt bei den Nachweisen über Oekolampads Schrift (VIII, 129 ff.) diese Übersetzung nicht; nur dass Luther die Anfertigung einer solchen lebhaft gewünscht hatte, wird S. 131 Anm. 3 nachgewiesen.

[1]) A. Wrede: Deutsche Reichstagsakten. Jüngere Reihe. Bd. II. Gotha 1896 S. 664.

die wirkliche Bedeutung des Ablasses; man lasse das Volk in seinem Wahn, durch den Ablass der Seligkeit gewiss zu werden.[1])

Wenn es nun aber so um die Ablasspredigten stand, so war doch damit dem Volke die Möglichkeit gänzlich genommen, zwischen falscher und richtiger Auffassung des Ablasses zu unterscheiden. Wie wären sie im stande gewesen festzustellen, wie viel von dem, was ihnen gesagt wurde, auf Rechnung der ihre Befugnis überschreitenden Ablasskrämer kam? Es war unter diesen Verhältnissen doch gar nicht anders möglich, als dass sich in den allerweitesten Kreisen, ja ganz allgemein die Auffassung herausbildete, die wir hier haben nachweisen wollen: der Ablass gebe die Bürgschaft der Sündenvergebung. So war denn Luther ganz zweifellos im Recht, wenn er in seinem Briefe an Erzbischof Albrecht diese Auffassung als die allgemein verbreitete hinstellt, dass nämlich „die unglücklichen Leute meinen, wenn sie Ablassbriefe gelöst hätten, wären sie ihres Heiles gewiss; item, dass die Seelen ohne Verzug aus dem Fegfeuer fahren, sobald der Betrag in die Kiste geworfen ist; ferner, diese Gnaden seien so gross, dass keine noch so schwere Sünde, selbst, wie sie sagen, wenn jemand, was doch unmöglich ist, die Mutter Gottes geschändet hätte, durch dieselben nicht erlassen werden könne; item, dass der Mensch durch die Ablässe frei werde von aller Strafe und

---

[1]) I, 65. De Indulgentiis: quae profecto, etsi sint ipsum meritum Christi et sanctorum eius ideoque omni reverentia suscipiendae, tamen teterrimum factae sunt ministerium avaritiae. Quinam enim per eas salutem quaerunt animarum et non potius pecuniam bursarum! Quod evidenter patet ex ipsorum ministerio: nusquam enim commissarii et ministri aliud praedicant quam quod commendent indulgentias et populum provocent ad dandum. Non hic audias, qui populum doceat, quid sint indulgentiae, quo die conferant, quo finiant, sed quantum dare debent, in ea scilicet populum ignorantia suspensum relinquentes, ut credat, se statim salvum adeptis istis indulgentiis. Non enim ea ibi gratia confertur, saltem per se, qua quis iustus aut iustior fiat, sed tantum remissio poenitentiae et satisfactionis iniunctae, qua dimissa non sequitur, quod statim evolet in coelum, qui sic moritur. Stultus autem et maior pars populi decepta credit per plenariam remissionem ita peccatum omne auferri, ut statim evolet, impune peccat et aggravat se vinculis conscientiae. Vgl. über die Ablassprediger auch Paulus: Tetzel S. 99 Anm. 1.

Schuld." [1]) So also stand es! Mit dieser Auffassung des gemeinen Mannes hatte man zu rechnen. Brieger hat wenigstens im Hinblick auf die im Volke herrschende Auffassung zweifellos recht, wenn er Realencykl. S. 84 sagt: „Es kann ... als erwiesen gelten, dass es noch zu einer dritten Form des Plenarablasses gekommen ist, der Indulgentia a poena et a culpa, und dass dieser Ablass in den beiden letzten Jahrhunderten des Mittelalters eine ganz hervorragende Rolle gespielt hat." Deshalb aber konnte und musste auch Luther diese Auffassung voraussetzen, als er seine Thesen veröffentlichte. Und darum eben hat er die 32. und 33. These aufgestellt, von denen Brieger, Programm S. 86, mit Recht sagt, dass in ihnen das Leben der Thesen am stärksten pulsiert, „Die werden samt ihren Meistern zum Teufel fahren, welche vermeinen, durch Ablassbriefe ihrer Seligkeit gewiss zu werden. — Vor denen soll man sich wohl hüten, die da sagen, des Papstes Ablass sei jene unschätzbare Gnade Gottes, durch die man mit Gott versöhnt werde." Das war wirklich die Auffassung, die das Volk dem Ablass entgegenbrachte. Es sind bittere Worte, aber es ist traurige Wahrheit, was in einem das Ablasswesen geisselnden Spottverse aus jenen Tagen ausgesprochen wird:

Nam latas indulgentias Gibt man in alle welt,
Et causa non discutitur, Man fragt nur nach dem gelt,
Sit reprobus impenitens, Wil er nur pfennig geben,
Et si foret diabolus, Er muest ins ewig leben. [2])

War das nun aber die Auffassung, die hinsichtlich der Bedeutung der Ablassbriefe im Volke bestand, so mussten sich daraus die allerverhängnisvollsten Folgen für das Beichtwesen ergeben. Wir haben eben schon ausgeführt, wie gerade wegen des Pochens auf das eigene Thun der gewaltige Zulauf zum Beichtstuhl, der durch die Verkündigung des Ablasses hervorgerufen wurde, die Beichte selbst in weitem Umfange entwerten musste. War das aber bei den durch das Ablasswesen hervorgerufenen Beichtgängen geschehen, so war

[1]) Enders: Briefwechsel I, 114 ff., vgl. Paulus: Tetzel S. 45 ff.
[2]) Geffcken a. a. O. S. 4 Anm.

es sehr schwer, dem überhaupt wieder Einhalt zu thun. Und dazu kam der reissende Absatz, den die Ablassbriefe fanden. Wie viele werden's denn gewesen sein, die nicht die wenigen Groschen dran gewagt hätten, sich jene hoch gepriesenen Gnadengaben zu sichern? Und damit musste dann eben im Verhältnis zur Beichte immer mehr jene Selbstgerechtigkeit einreissen, von der wir oben gesprochen haben. Die Leute beichteten, aber sie thaten's, wie gesagt, in unzähligen Fällen rein äusserlich. Dabei aber glaubten sie, alles geleistet zu haben, was nur irgend von jemand erwartet werden könne, und ihres Heils gewiss zu sein, und so kam es zu jenem allgemeinen Sichsicherfühlen, von dem Luther sagt, dass es vor allem anderen bekämpft werden müsse, und dessen Folgen ihm so verhängnisvoll scheinen, dass er glaubt, um ihretwillen seine Zeit als eine dritte Verfolgungszeit der Kirche ansehen zu müssen. Die Feinde, welche die Kirche zu vernichten drohen, sind aber diesmal nicht wie in früheren Zeiten weltliche Gewalthaber oder Irrlehrer, sondern eben die in der Christenheit so allgemein eingerissene Selbstgerechtigkeit.[1])

So werden wir zusammenfassend sagen können: durch

---

[1]) Predigt vom Sonntag Sexagesimae — nach Löscher 1517 — I, 136 zu Ps. 119, 25 ff.: Totus iste octonarius quid est aliud nisi assiduus gemitus ferme contra solam acediam, insidiosissimam pestem omnibus spiritualibus animabus, et unicuique summe necessarius. Mihi videtur, primam persecutionem ecclesiae fuisse vim potestatis in tyrannis, secundam astutiam sapientiae in haereticis, hanc tertiam novissimam esse tepiditatem nequissimae acediae in hypocritis . . . contra hanc nemo pugnat nisi vigiles et exhortatores, quorum spiritus a Domino suscitatur. Ceteri stant in via peccatorum, id est in secura sua iustitia pertinaces et obduratae frontis facti sunt. Vgl. dazu Dieckhoff: Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation in der Zeit vor dem Ablassstreit. Rostock 1883 S. 29 u. 44 und die dort nach Seidemann: Luthers Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513 bis 1516 Dresden 1876 Bd. I S. 288 und II S. 288 f. citierten Stellen: Nulla . . . pugna hodie tam est necessaria quam contra pacem, securitatem, acediam et tepiditatem und Nostris . . . temporibus est pugna cum hypocritis et falsis fratribus, qui de bonitate fidei pugnant, quam sibi arrogant per observantias suas iactantes suam sanctitatem. Weim. Ausg. III, 417 zu Ps. 68, 2 und IV, 312 zu Ps. 118, 17. Vgl. dazu die Ausführungen bei Dieckhoff: Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887 S. 73 ff.

die römische Beichtpraxis, wie sie zur Zeit von Luthers Auftreten üblich war, waren Schäden der allerschlimmsten Art eingerissen. Was ursprünglich heilsam an jener Einrichtung gewesen war, war mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt, und in demselben Masse hatte das hierarchische Prinzip die ausschlaggebende Bedeutung für die ganze Entwicklung gewonnen. So war denn zwar die Macht der Kirche, die Gewalt über die Einzelnen wie der Einfluss auf das gesamte öffentliche und private Leben, allmählich bis fast ins Ungemessene gewachsen. Eck hat von seinem Standpunkte aus völlig recht, wenn er die Beichte gerade in ihrer damaligen Ausgestaltung als den Nerv der katholischen Religion, des ganzen katholischen Christentums bezeichnet.[1]) Aber bei der Geistlichkeit wie in der Laienwelt hatte sie die schlimmsten Folgen hervorgebracht. Den Priestern musste die ihnen befohlene Art der Handhabung der Beichte im höchsten Masse verderblich werden. Nicht nur, dass sie sich eine richtende Stellung anmassten und zugleich doch oft mit einer schmählichen Handwerksmässigkeit zu Werke gingen. Die Art des Beichtverhörs, wie es von ihnen geübt werden musste, musste für sie zu einer Verführung ohne gleichen werden. Ebenso verhängnisvolle Wirkungen aber zeigten sich auch weit und breit im Volke. Die Beichte bedeutete nicht nur für alle eine unerträgliche Last und stürzte gerade die Gewissenhaften in die allerschwersten Bedenken, sie wurde den Leuten, statt ihnen im Kampfe gegen die Sünde zu helfen, vielfach sogar Anlass zu neuer Sünde, sei's, dass sie völlig gedankenlos mitmachten, was in heiliger Bewegung des Herzens hätte geschehen sollen, sei's, dass sie direkt durch die Beichte zur Sünde verleitet wurden. Dabei aber riss eine Selbstgerechtigkeit ein, die alle wahre Sündenerkenntnis unmöglich machte. So kam es, dass alle

[1]) Eck: De poenitentia et eius partibus libri IV, II cap. XX. Opera contra Ludderum. Ingolstadt 1530 p. CLXXV: confessionem etiam adversarii non poterunt negare, fore rem longe saluberrimam ac saluti animarum utilissimam, adeo ut revera confessio illa, quae hodie fit in ecclesia catholica, sit nervus religionis nostrae et disciplinae catholicae. Vgl. Confutatio pontifica II, 4: Confessio integra . . . nervus . . . christianae disciplinae et totius obedientiae. Kolde: Die Augsburgische Konfession, Gotha 1896. S. 163.

ernsten Christen über die Beichte klagten und seufzten, wie das z. B. Oekolampad bezeugt, wenn er schreibt, die Leute murrten überall oder klagten ganz öffentlich über das Unmass menschlicher Satzungen. Es sei jetzt schlimmer als in den Tagen des alttestamentlichen Gesetzes. Und solche Klagen würden nicht erst seit kurzem laut, gingen auch nicht etwa von gottlosen und unverständigen Leuten aus. Sie kämen gerade aus den Kreisen der frommen Christen, die unmöglich das Wirrsal neuer Vorschriften billigen könnten, welche mehr geeignet wären, von Christus abzuschrecken als zu ihm hinzuführen. Vor allem aber klage man hierbei über die Beichte, die als eines Christen unwürdig und unerträglich bezeichnet werde.[1]) Wie aber diese Schäden gerade um der Erfahrungen willen, die er im Beichtstuhl machte, auch Luther zum Bewusstsein kamen, und wie er in langsamer Entwickelung seiner Ansichten und in einem sich immer mehr vertiefenden Gegensatz gegen die herkömmliche Beichtpraxis wie gegen die kirchliche Lehre von der Beichte sich mehr und mehr gedrungen fühlte, dagegen aufzutreten, werden die folgenden Ausführungen darzulegen haben.

---

2. Luthers Stellung zur Beichte am Anfang seines Auftretens.

Wie hat sich denn nun Luther jenem — oben geschilderten — Thatbestand gegenüber zur Beichte gestellt? In der ersten Zeit seiner Wirksamkeit — wir wollen zu-

---

[1]) Oekolampad a. a. O. Bl. a 2[a]: Vulgo partim mussitant, partim palam conqueruntur, ferreo veteris legis saeculo nostrum hoc ob immodicam humanarum traditionum inundantiam longe deterius et gravius . . . Porro haud novus est rumor hic . . . Neque ab impiissimis est profectus . . . neque ab idiotis et omnino simplicibus emanavit . . . Qui . . . de iis tractant, eos nec impios nec stolidos vocarim . . . De Christo sentiunt optime. Tantam autem novorum mandatorum, quae non tam adducunt ad Christum quam ab ipso abducunt, varietatem, quomodo probarent? . . . Ex horum

vörderst den ersten Abschnitt seiner Laufbahn, bis zum Ablassstreit einschliesslich, etwa bis Anfang 1518, ins Auge fassen — ist zunächst, trotzdem er doch, wie oben gesagt, im Beichtstuhl reichlich Gelegenheit zum Sammeln von mancherlei Erfahrungen hatte, eine ganze Weile lang keinerlei Widerspruch von ihm laut geworden. Wenigstens ist uns kein Zeugnis darüber erhalten. Erst verhältnismässig spät, gegen Ende des Jahres 1516, hören wir die erste derartige Äusserung aus seinem Munde. Er beanstandet hier die Behauptung, dass die Beichte in der Schrift geboten sei und auf göttliche Einsetzung zurückgeführt werden könne.

Damit scheint er denn ja nun freilich alsbald in einen unversöhnlichen Widerspruch gegen die Lehre der Kirche zu treten. Es ist ja oben [1]) bereits dargelegt, mit welchem Nachdruck von den römischen Theologen gerade jene von Luther angefochtene Lehre immer wieder vertreten worden war, und wie man auf alle Weise die Behauptung zu stützen versuchte, dass die Beichte im alten wie im neuen Testamente geboten und von Christus und den Aposteln eingesetzt worden sei. Für wie unbedingt notwendig aber das Festhalten an dieser Lehre erachtet wurde, zeigt am deutlichsten der allgemeine Widerspruch, der sich alsbald und stets von neuem gegen Luthers Aufstellungen erhob. Nicht nur, dass sich einzelne Stimmen dagegen erklärten wie Heinrich VIII., Eck und andere. [2]) Auch die Pariser Fakultät stellte es als einen durchaus festzuhaltenden Grundsatz hin, dass die Beichte nicht auf menschlicher, sondern auf göttlicher Einsetzung beruhe, und mit der feierlichen Anerkennung der Responsio Augustanae Confessionis seitens des Kaisers und der katholischen Stände

---

numero, quae minime debebat, male audit confessio, perinde ac indigna homine christiano et onerosior, quae ut tolerari queat vel iniungi debeat.

[1]) S. 13 ff.

[2]) Heinrich VIII a. a. O. Bl. 14 ^{b} ff., Eck a. a. O. p. CLV ff. s. S. 14 Anm. 1. Vgl. dazu das S. 13 ff. Angeführte und die Nachweise aus Brevis ad singula puncta Confessionis Protestantium . . . Responsio . . . privatim scripta per Arnoldum Vuesaliensem et Joannem Cochlaeum sowie Wimpina: Sectarum, Errorum etc. Anacephalaeoseos . . . librorum partes tres bei Lämmer a. a. O. S. 289, 292.

wurde auf dem Augsburger Reichstag auch der in jener Schrift enthaltene Nachweis, dass das Beichtinstitut auf durchaus einheitliche Lehre der Kirchenväter zurückgehe, als kirchliche Lehre sanktioniert.[1]) Und diese Behauptung göttlicher Autorität sollte sich dann nicht nur auf die Beichte überhaupt als kirchliche Einrichtung beziehen. Auch die von der Kirche gelehrte Dreiteilung der Busse wollte man auf unmittelbares göttliches Gebot zurückführen. In der gegen Luther erlassenen päpstlichen Bulle war es so dargestellt, und mit den Theologen der Konfutatio vereinigte sich die Gesamtheit der in Augsburg versammelten Katholiken auch zu dem Bekenntnis, dass jene Dreiteilung seit der Apostel Zeiten in der Kirche gelehrt worden sei.[2]) Und dagegen trat nun Luther auf. In dem genannten Jahre, 1516, bekennt er in einer Predigt vom 31. Oktober, dass er keine Schriftstelle, die von der Ohrenbeichte handle, anzuführen wisse. Er empfiehlt deshalb den Kirchenrechtslehrern, dass sie ihrerseits die Beweise der Schriftautorität für die damals gebräuchliche Form der Genugthuung und der Beichte erbringen möchten.[3]) Zu dieser subjektiven Ver-

---

[1]) Facultatis theol. Parisiens. Instructio in articulos Mel. nach Lämmer a. a. O. S. 288: Firmiter tenendum est, confessionem sacramentalem non humanitus, sed divinitus a Christo claves sacerdotibus conferente institutam, und Confutatio pontificia II, 4 bei Kolde: Die Augsburgische Konfession. Beilagen IV S. 162.

[2]) Die Bulla Leonis X. contra errores M. Lutheri bezeichnet als pestiferum virus auch den Satz: Tres esse partes poenitentiae, contritionem, confessionem et satisfactionem, non est fundatum in scriptura nec in antiquis sanctis Christianis doctoribus. Erlanger Ausgabe var. arg. IV S. 271, 272. Dazu Confutatio I, 12. Kolde a. a. O. S. 147: Cum duas tribuant dumtaxat poenitentiae partes, adversantur toti universali ecclesiae, quae usque ab apostolorum tempore tenuit et credidit, tres esse poenitentiae partes, contritionem, confessionem et satisfactionem. Vgl. Tetzel „Vorlegung gemacht wider einen sermon von ablaß und gnade“: „Die drey theyl der buße in der heiligen schrifft und in den alden Christlichen lerern gegrundeth“ und andere Belege nach Lämmer a. a. O. S. 282, sowie die durch das Tridentinum ausgesprochene Verfluchung aller, die anders lehren, Sess. XIV cap. I can. 3.

[3]) I, 98: Confessio . . . duplex est, publica et privata . . . De privata nescio, ubi scriptura loquitur. Idcirco dominis iuristis eam commendo, ut ipsi probent, ubi de iure divino probentur satisfactio et confessio, ut nunc

neinung aber fügt er dann die objektive Behauptung. In den Resolutionen sagt er geradezu, es gäbe keine Vorschrift des Herrn hinsichtlich des Busssakraments; dasselbe beruhe, mindestens was seinen dritten Teil, die Genugthuung, anbetreffe, auf päpstlicher bezw. kirchlicher Anordnung, und er zieht hieraus dann die wichtige Folgerung, es könne infolge dieser Sachlage auch eine Änderung in der Handhabung jenes Sakraments von der Kirche beschlossen werden.[1])

Aber so weitgehend die hiermit bekundete Abweichung von der Kirchenlehre zu sein scheint, zunächst hat sie doch wenig praktische Bedeutung gehabt. Trotz jener einzelnen Widersprüche finden wir bei Luther in dieser Zeit eine weitgehende Anerkennung des kirchlichen Beichtinstituts. Er steht ihm überhaupt in dieser ersten Zeit durchaus nicht kritisch gegenüber. Im Gegenteil, Anschauungen, wie sie — vgl. S. 9 — etwa ein Menschenalter vorher ein Johann Wessel und Petrus von Osma vorgetragen hatten, wie sie früher durch Wiclif und überhaupt durch die ganze vorreformatorische Kritik laut geworden waren; alles das liegt ihm in diesen ersten Jahren völlig fern. Das alles wird sich im einzelnen nachweisen lassen. Zunächst: Luther hat vorerst

---

sunt in usu . . . Privata . . . confessio et satisfactio fateor me nescire, ubi doceantur et praecipiantur.

[1]) I, 531 zu These 2: De sacramentali poenitentia nullum habetur praeceptum Christi; est per pontifices et ecclesiam statuta, saltem quoad tertiam sui partem, scilicet satisfactionem; ideo est mutabilis arbitrio ecclesiae. — Die Resolutionen sind hier verwertet, weil ihr Grundstock doch wohl als aus dem Jahre 1517 stammend anzusehen ist. Knaake hat in seinen Vorbemerkungen — I, 522 — mit Recht darauf hingewiesen, dass Luther, als er die Thesen veröffentlichte, auch zu ihrer Verteidigung gerüstet sein musste. Er wird also seine Erklärungen und Beweise auch schon vor dem Tage des Thesenanschlags wenigstens im Entwurf fertig gehabt haben. Zwar hat er sie dann vor der Veröffentlichung ja noch überarbeitet, in einzelnen Punkten auch wohl umgestaltet und erweitert. In der Hauptsache werden sie aber doch die Anschauungen wiedergeben, die sich in ihm bereits bis zur Veröffentlichung der Thesen herausgebildet hatten. — Dass die Resolutionen zunächst handschriftlich an Staupitz geschickt seien, wie Knaake behauptet, hat Brieger Ztschr. f. Kirchengesch. XVII (1896) S. 165ff. widerlegt. Sie sind am 22. Mai gedruckt dem Bischof von Brandenburg übersandt.

trotz jener so entschieden auftretenden Behauptung, dass wenigstens der Satisfactio jegliche biblische Begründung fehle, die hergebrachte kirchliche Dreiteilung doch noch gelten lassen. So spricht er in der oben citierten Predigt vom 31. Oktober 1516 auch seinerseits noch von den drei Teilen, die nach dem hergebrachten Gebrauch dem Busssakrament zugeschrieben würden, wenn er auch dem gegenüber bereits eine Zweiteilung als angemessener empfiehlt, nämlich dass man zwischen den blossen äusseren Zeichen und der Sache selbst, zwischen der äusseren und der inneren Busse unterscheide. Er fügt hinzu, dass diese wahrhaftige, innere Busse von den Leuten oft nur erheuchelt werde.[1]) Jedenfalls hat er aber die alte kirchliche Einteilung, wenn er auch ihre Schriftgemässheit, wenigstens nicht für alle drei Teile, nicht mehr anerkennen kann, noch bestehen lassen. Überhaupt war aber mit seiner Beanstandung der behaupteten Schriftautorität ein Vorgehen gegen die kirchlichen Einrichtungen, die sich auf jene angeblichen göttlichen Gebote gründeten, für ihn durchaus noch nicht als notwendig ergeben. Wir dürfen um diese Zeit bei dem Reformator noch nicht eine derartige Ausbildung des Schriftprinzips voraussetzen, dass ihm mit der Bezweiflung der biblischen Begründung des Beichtinstituts notwendig auch der Gedanke hätte kommen müssen, dass

---

[1]) I, 98: Sciendum . . . quod tres sint partes poenitentiae secundum usitatum modum. Melius autem sic. Duplex est poenitentia, scilicet signi et rei. Rei est illa interior cordis et sola vera poenitentia, de qua Christus dicit Poenitentiam agite et Petrus Act. 3 Poenitemini et convertimini. Signi est illa exterior, quae frequenter est facta, cum illa interior sit ficta saepe, et haec habet duas illas partes, confessionem et satisfactionem. Vgl. die Unterscheidung zwischen poenitentia sacramentalis und p. interior in Disputatio pro declaratione virtutis intulgentiarum, 1517, I, 233 und Resolutionen zu Th. 2. I, 531. Die Äusserung im Sermon von Ablass und Gnade I, 243 — vgl. S. 126 Anm. 1 — muss hier ausser Betracht bleiben. Knaake setzt I, 238 den Sermon zwar ins Jahr 1517. Brieger hat aber Zeitschr. f. Kirchengesch. XI (1890) S. 112 ff. nachgewiesen, dass die Schrift erst im März 1518 verfasst ist. Das hat Galley: Die Busslehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit, bei Schlatter-Cremer: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie IV, 2 (1900) nicht beachtet. Vgl. S. 126 a. a. O.

dasselbe überhaupt nicht zu rechtfertigen sei.[1]) So hat er denn diese Anschauung auch nirgends ausgesprochen. Im Gegenteil, trotzdem er, wie er sagt (vgl. S. 120 und ebendaselbst Anm. 3 am Ende), keine Schriftstelle anzugeben weiss, wo die Beichte gelehrt und geboten werde, ja, trotz jener positiven Behauptung, es gebe kein Gebot Christi hinsichtlich des Busssakraments (S. 121 Anm. 1), hat er das Beichtinstitut noch geraume Zeit völlig unangetastet gelassen. Es gilt ihm, wie gerade die eben genannte Äusserung zeigt, als eine zwar nicht auf direktem göttlichen Gebot beruhende, aber von der Kirche nach ihrem guten Recht eingerichtete heilsame Ordnung. Und so wesentlich die Konsequenz ist, die er hinsichtlich der Möglichkeit

[1]) Luther hat, nachdem er bereits Ad dialogum Silvestri Prieriatis de potest. pap. responsio — geschrieben Anfang August 1518. Vgl. Köstlin: Martin Luther [2], 1, 209 u. 788 Anm. — gesagt hatte: tam papa quam concilium potest errare, das Schriftprinzip, soviel ich sehe, zuerst am 5. Juli 1519 in der Leipziger Disputation ausgesprochen, II, 279: certum est, inter articulos J. Huss vel Bohemorum multos esse plane christianissimos et evangelicos, quos non possit universalis ecclesia damnare. Bestimmt und prinzipiell ist dann seine Äusserung in Contra malignum Eccii iudicium defensio, August 1519 (vgl. II, 623), wo er — II, 649 — unter heftigen Vorwürfen gegen Ecks Verteidigung der Menschenlehren den ihm vorgeworfenen Satz aufrecht erhält: Quod plus sit credendum simplici laico scripturam alleganti quam papae vel concilio scripturam non alleganti, während die dem zu Grunde liegende Anschauung sich schon Resolutio super propos. XIII de potest. papae 1519 (Anfang Juli im Druck. Knaake II, 181) ankündigt, wo es II, 189 in Bezug auf das Wort des Herrn Jo. 20, 22 heisst: Iam illud vide, quod et a laicis observatum ipse didici — est etiam in laicis spiritus Christi —, verbum hoc Christi non posse ad solum Petrum dictum intelligi. Mit Recht sagt darum Kolde — Plitt-Kolde: Die Loci communes Philipp Melanchthons, Erlangen und Leipzig 1890, S. 26 Anm. 3, 4 —, Carlstadt habe zuerst die alleinige Autorität der Schrift als Grundsatz ausgesprochen, in seinen Thesen vom Mai 1518, Löscher Reformationsakten II, 80: Textus bibliae non modo uni pluribusve ecclesiae doctoribus, sed etiam totius ecclesiae autoritati praefertur, prinzipieller aber als Luther Melanchthon August 1519 Corpus Reformat. I, 113: Quandoquidem unus aliquis et simplex scripturae sensus est, ut et coelestis veritas simplicissima est, quem collatis scripturis e filo ductuque orationis licet assequi. In hoc enim iubemur philosophari in scripturis divinis, ut hominum sententias decretaque ad ipsas ceu ad Lydium lapidem exigamus. Vgl. auch seine Bakkalaureatsthesen vom 9. September 1519 Th. 16 und 17, Plitt-Kolde a. a. O. S. 261 und zu Carlstadts Thesen Jaeger: Carlstadt S. 12 ff.

einer Abänderung der zur Zeit bestehenden Ordnung — vgl. S. 121 und Anm. 1 am Ende des Citats — aus dem Mangel einer biblischen Begründung des Beichtinstituts zieht, er ist geraume Zeit nicht näher darauf eingegangen. Ja, selbst dieser Mangel der biblischen Begründung wird von ihm in der nächsten Zeit nicht betont. Ausser einer gelegentlichen Wiederholung seiner Aussage, dass die Schrift über die Genugthuung nichts besage,[1]) ist er erst 1519 darauf zurückgekommen. Als nämlich gelegentlich seines Kampfes mit den Franziskanern, wohl auf Grund mündlicher Äusserungen (Köstlin a. a. O. I, 275), seine Anschauungen in den öffentlichen Streit hineingezogen wurden, nahm er jene Behauptung wieder auf, um sie nun erst zu energischem Widerspruch gegen alle entgegengesetzten Anschauungen der Gegenpartei auszubauen.

Jedenfalls, zunächst zeigt sich Luther in seiner Thätigkeit auch hinsichtlich der Beichte durchaus als rechtgläubiger Sohn seiner Kirche. In seinen ersten Vorlesungen und Bemerkungen über die Psalmen[2]) kommt keine Äusserung vor, wo diese Harmonie mit der kirchlichen Lehre von der Beichte irgendwie gestört wäre. Zwar tritt ja auch hier schon die ihm eigentümliche religiöse Grundanschauung, die ihn später zum Reformator gemacht hat, deutlich zu Tage. Schon hier wird der Gegensatz zwischen Glaubens- und Werkgerechtigkeit energisch betont. So hat er sich z. B. zu Ps. 84 (85), 14 ausführlich darüber ausgesprochen. In der Glossa zu genannter Stelle heisst es zu den Worten, „dass Gerechtigkeit fürder vor ihm bleibe“, es solle damit gesagt sein, dass der Mensch nicht gerecht werde um der guten Werke willen, sondern dass er erst gerecht (gemacht) werden müsse, dann werde er gute Werke thun. Das heisst, fährt er dann fort, nicht aus seinen Werken geht des Menschen Gerechtigkeit hervor, sondern umgekehrt, die Werke haben ihren Ursprung in der Gerechtig-

---

[1]) Sermo de poenitentiae 1518 — nach Knaake I, 316 noch vor Ostern — I, 324: Tertia (sc. pars poenitentiae) est satisfactio, de qua quidem nihil legitur in scripturis. Dicunt tamen eam duobus modis fieri. (Also auch hier wieder die Berücksichtigung der sonst üblichen Aufstellungen.)

[2]) III und IV, 1—462: Dictata super psalterium; IV, 464 ff. Adnotationes quincuplici Fabri Stapulensis psalterio manu adscriptae 1513 ff.

keit, und er will sich damit, wie er sagt, gegen die Juden und hochmütigen Geister wenden, welche — im Gegensatz zu dem Psalmwort — „vor der Gerechtigkeit bleiben“ wollen. Sie meinten nämlich, dass sie ihrerseits aus sich selbst (gute) Werke schaffen und so die Gerechtigkeit ergreifen könnten.[1]) Derselbe Gedanke wird dann in den Scholae zu derselben Stelle weiter ausgeführt,[2]) und ähnliche Äusserungen finden sich auch sonst an manchen Stellen der Psalmenauslegung.[3])

---

[1]) IV, 3: 'Iustitia ante eum ambulabit.' Melius sic: id est operabitur iusta, quia iustus primum. Et non erit iustus, quia operetur primum. Hoc est, non ex operibus erit eius iustitia, sed opera eius erunt ex iustitia: quod est contra Judaeos et superbos, qui ante iustitiam ambulant. Quia prius operari et agere et sic iustitiam apprehendere se putant . . . Et hoc etiam contra Aristotelem est dicentem: 'Operando iusta iusti efficiuntur', sed sic: Existendo iusti iusta operantur. Kawerau verweist dazu — a. a. O. Anm. 3 — auf die conclusio 40 aus der Disputatio contra scholasticam theologicam 1517 — I, 226: Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamur iusta. Contra philosophos. Man vergleiche dazu die Darlegungen aus dem Sermo die circumcisionis 1517, die sich wie Begründungen zu dieser These ausnehmen, I, 118: nemo ex operibus iustificatur, nec ideo sunt opera, ut quis iustificetur, cum hoc sit impossibile. Gratia enim sola iustificat, non opera, licet per opera gratia quaeratur et quaeri debeat . . . nulla operatio confert iusto aliquid iustitiae . . . Quod probatur, quia nisi antea iustus et mundus esset, quicquid operaretur, nihil operaretur. Ideo enim docemur sanctificari prius et parari et contritione ac poenitentia purgari ante omne opus bonum, ut prius iusti simus quam operemur. Ista autem purgatio est opus Dei et gratiae infusio, sine nobis iustificatio. Ad gratiam nos per opera quidem praeparare possumus, sed non per ea illam habere, und a. a. O. S. 120: ante omne opus oportet ipsam personam gratificari per gratiam iustificantem ex fide. Man beachte, wie er wenigstens an der hergebrachten Terminologie contritione ac poenitentia purgari noch unbedenklich festhält, wenn auch der folgende Satz seine tiefere Auffassung bekundet. Wie wenig er aber für dieselbe auf Verständnis bei den Gegnern rechnen konnte, zeigen z. B. die Verhandlungen in Augsburg, wo Cajetan sich vornehmlich an dieser von Luther mit solcher Entschiedenheit aufrecht erhaltenen Wertung des Glaubens stiess. Vgl. Köstlin: Luther[2] I, S. 221. Und das ist ja auch bis heute einer der Punkte geblieben, hinsichtlich derer sich die Katholiken am meisten als durch einen tiefen Graben von uns geschieden betrachten.

[2]) IV, 18.

[3]) So besonders zu Ps. 118 (119), vgl. IV, 285. 291. 293 und öfter. Vgl. die Nachweise bei Lipsius: Luthers Lehre von der Busse, Braunschweig 1892 (Separatabdruck aus Ztschr. f. prakt. Theol. XVIII, 2) S. 25 ff.

So nahe es aber auch lag, von solchen Anschauungen aus Folgerungen zu ziehen, die für das kirchliche Beichtinstitut als die Schule der Werkgerechtigkeit höchst verhängnisvoll hätten werden müssen, Luther hat diesen Schritt nicht gethan. Er hat vielmehr trotz der schon in diesen ersten Jahren seiner Wirksamkeit bekundeten geförderten Erkenntnis und trotz der Entschiedenheit, mit der er in einem rechten Glauben die unerlässliche Vorbedingung für die Sündenvergebung sieht, nicht wie die Kirche in Reue und Beichte, in dieser ganzen ersten Periode, die wir hier behandeln, das römische Beichtinstitut noch in keiner Weise beanstandet. Nicht nur, dass er auch noch im Jahre 1518 gerade so, wie das S. 121 und 122 Anm. 1 für 1516 nachgewiesen ist, trotz seiner Bestreitung der biblischen Begründung die hergebrachte Dreiteilung des Busssakraments gelten lässt,[1]) er empfiehlt selbst zu Zeiten sehr nachdrücklich die kirchliche Beichte. So beklagt er es in der Neujahrspredigt vom Jahre 1517 ausdrücklich, dass die Leute vielfach so träge sind, wenn es gilt, zur Beichte zu kommen. Dagegen hebt er dann den Segen, der von der Beichte zu erwarten ist, mit starken Worten hervor,[2]) so dass man unwillkürlich an die Anpreisungen der Beichte und ihrer segensreichen Wirkungen denkt, wie wir sie etwa — S. 21, vgl. Anm. 2 — aus Geiler von Kaisersberg angeführt haben. Er steht also durchaus auf dem Standpunkt, die Beichte für etwas Heilsames zu halten. Dass er ihr dabei innerlich doch anders gegenübersteht als die blinden Lobredner des Beichtinstituts, von deren Ergüssen wir ja im ersten Teil genug Proben gehört haben, wird sich freilich nachher ergeben. Ihm ist — das folgt aus den demnächst zu citierenden Äusserungen — auch

---

[1]) Sermon von Ablass und Gnade, 1518 (s. S. 122 Anm. 1 am Ende) I, 243: Czum ersten solt yhr wissen, dass etlich new lerer . . . geben der puß drey teyll, Nemlich die rew, die peycht, die genugthuung unnd wie woll dißer unterscheid noch yrer meynung schwerlich adder auch gar nichts gegrundt erfunden wirt ynn der heyligen schrifft . . . wollen wyr . . . nach yrher weiß reden. Vgl. hierzu den ähnlichen Anfang im Sermo de poenitentia und besonders das: procedam iuxta eorum sententiam I, 319.

[2]) I, 120: faciles sunt peccare et difficillimi confiteri . . . At oportet tanta cupiditate confiteri, quanta fuit peccatum. Vgl. S. 76 Anm. 1.

in dieser ersten Zeit die Beichte nicht als äusseres Werk wichtig. Jedenfalls aber ist festzuhalten: was wir ihn zuerst über die Beichte äussern hören, und nicht nur über die Beichte an sich, sondern auch über das, was in seinen Tagen als Beichtinstitut vorhanden war, kommt durchaus auf eine Empfehlung hinaus.

Ja, wie wenig Luther in dieser Zeit an eine Opposition gegen die kirchliche Lehre und die Einrichtungen der Kirche auf diesem Gebiete dachte, wie völlig auch er und seine späteren Genossen sich als rechtgläubige Glieder der Kirche gerade hinsichtlich der Beichte bewiesen, zeigt eine Notiz, die wir bei Aurifaber in den Tischreden finden. Da heisst es: [1]) 'Als an 1517 Johann Tetzel im Schloss zu Wittenberg seinen Ablass hatte ausrufen lassen, da hatte D. Andreas Carlstatt Thesen lassen ausgehen, darin er disputiert: Es könnte niemand des Ablasses teilhaftig werden, er beichtete denn zuvor in der Schlosskirche. Darwider hat sich D. Luther gelegt und disputiert, dass es wäre ein Vorrecht und nicht ein Gebot. Da war Carlstadt gar zornig worden und hat zu Luther

[1]) Tischreden, Eisleben 1566. f. 625[b] (auch bei Förstemann: Luthers Tischreden III, 269). Vgl. als bezeichnend für diese auf nichts weniger als auf Opposition ausgehenden Anschauungen auch noch den Brief an Egran (Enders Bd. 1 Nr. 74). Egran hatte im Jahre 1517 als Prediger an der Marienkirche in Zwickau sich heftige Anfeindungen zugezogen, weil er die dreifache Heirat der heiligen Anna bestritten hatte. Auf die gegen ihn erhobenen Vorwürfe antwortete er in 16 Artikeln, die er Luthern, der ihm zustimmend und ermutigend geschrieben hatte (Enders I, 69 S. 172 ff. vom 24. III. 1518), zur Begutachtung übersandte, ehe er an ihre Veröffentlichung ging. Sie erschienen 1518 in Wittenberg unter dem Titel Apologetica responsio contra dogmata que in M. Egranum a calumniatoribus invulgata sunt. (Beschrieben bei Clemen: Johannes Sylvius Egranus. Zwickau 1899 S. 38.) In dem auf jene Bitte hin erteilten Gutachten aber drückt nun Luther in aller erster Reihe sein Wohlgefallen daran aus, daß Egran seine Aufstellungen und die ganze Streitfrage, in der Luther, wie er ihm wieder bezeugt, nach wie vor völlig auf seiner Seite steht, dem Urteil der Kirche, besonders seines Ordinarius (d. i. des Naumburger Bischofs) unterwerfe: Primum placet, quod omnia sub iudicium ecclesiae, imprimis Ordinarii tui (ut dicitur) submittis. Nam vera etiam loqui cum timore oportet in ecclesia (Enders 1, 74 S. 182). Vgl. Clemen a. a. O. S. 10 ff. Enders nennt als wahrscheinliches Datum: Anfang April 1518, u. zw. ist nach S. 182 Anm. 1 der 9. dieses Monats als terminus ante quem anzusehen.

gesagt: Wenn er wüsste, dass er solches im Ernst redete, so wollte ich euch bei dem Papste verklagen als einen Ketzer.' Nun ist zwar, wie die in der Nürnberger Stadtbibliothek vorhandene Handschrift Veit Dietrichs zeigt, sowohl die Jahreszahl wie der Name Tetzels von Aurifaber untergeschoben. Es ist also nicht erwiesen, ob wir's hier überhaupt mit dem von Tetzel oder seinen Kommissaren gepredigten Ablass oder mit einem gewöhnlichen Reliquienablass zu thun haben. Das ist für unsere Zwecke ja aber auch belanglos. Nach ihrem sonstigen Inhalt muss sich die Notiz auf die erste Zeit von Luthers Wirksamkeit beziehen, und so kann sie uns zweifellos als Beweis in dem oben angegebenen Sinne dienen.[1]) Denselben Dienst aber können uns auch die Predigten über die zehn Gebote leisten. Allerdings sind sie ja in der uns vorliegenden Form erst am 20. Juli 1518 erschienen. Aber wir werden inhaltlich darin doch wohl eine ziemlich genaue Wiedergabe der Ende Juni 1516 bis Fasten 1517 von Luther gehal-

[1]) Bei Veit Dietrich a. a. O. Bl. 100[b] lautet die Stelle: Cum indulgentiae in arce publicarentur, edidit propositiones Carlst., in quibus disputavit, non posse participes indulgentiarum fieri eos, qui non in arce confiterentur. Ibi cum Lutherus contra disputaret et diceret, esse privilegium, non mandatum, respondit Luthero, si scirem vos serio sic sentire, accusarem vos apud Pontificem pro haeretico. — Ich verdanke den Wortlaut der Güte des Herrn Professors D. Kawerau. — Die Stelle ist übrigens in mehrfacher Beziehung interessant. Zunächst ist sie lehrreich als Beweis für die Art, wie Aurifaber arbeitete. Ohne dass die Worte irgend einen Anlass dafür bieten, setzt er das Jahr 1517 und den Namen Tetzels ein, weil ihm der Gedanke an den Ablassstreit natürlich am nächsten lag. Ausserdem aber werden wir hier auf die Frage hingewiesen, ob die Beichte in der Kirche stattfinden musste, wo der Ablass gewährt wurde. Luther bestreitet das. Wir werden sagen müssen: mit Recht. Für die Wirksamkeit des Ablasses konnte es nur darauf ankommen, dass überhaupt gebeichtet wurde. Wo man die Beichte ablegen wollte, das musste dem Einzelnen freigestellt bleiben. Ob aber zu Carlstadts so eifrigem Eintreten für die Notwendigkeit der Beichte in der Schlosskirche — die scharfe Form seines Widerspruchs muss doch auffallen — auch die Sorge für den eigenen Geldbeutel beigetragen hat? Er hatte vielleicht infolge seines Amtes auf Anteil an den eingehenden Beichtgeldern zu hoffen, und nach allem, was wir sonst gerade nach dieser Seite über ihn wissen, wäre eine Beeinflussung dadurch nicht unmöglich. Vgl. z. B. Jaeger a. a. O. S. 10f. und Köstlin: Luther[2] I, 515, sowie die Anmerkung dazu

tenen Predigten haben,[1]) so dass wir sie als Belege für seine Anschauungen aus jener Zeit verwenden können. Nun ist aber an ihnen für Luthers Stellung zur Beichte zunächst sehr wichtig, dass er sie, wenn er auch noch höhere Zwecke, nämlich Vertiefung der Sündenerkenntnis zu wirken, damit verband, wenigstens mit zu dem Zweck gehalten hat, um der Gemeinde Handhaben für die Beichte zu geben. Für diese Abzweckung sprechen ja deutlich die mancherlei Stellen (s. unten), in denen er ausdrücklich auf sie hinweist. Ausserdem bezeugt er jenen Zweck wenigstens indirekt auch selbst, wenn er beim fünften Gebot bemerkt, man solle die Gebote nicht allein darum lernen, dass man daraus beichten lerne, denn die angeborene Neigung zur Sünde gehöre z. B. nicht in die Beichte. Man solle aus ihnen die eigene Sünde kennen lernen.[2]) Also auch er stellt sich mit seiner Predigtthätigkeit Wochen und Monate hindurch in den Dienst der Beichtvorbereitung und sucht von der Kanzel herab Anweisungen zur rechten Benützung des Beichtinstituts zu geben. Andrerseits aber zeigen nun gerade die Stellen, die in enger Beziehung zur Beichte stehen, wie

S. 804 unter 1. Allerdings schreibt Carlstadt in seiner Schrift Super Coelibatu Monachatu Viduitate Axiomata perpensa Vuittembergae. And. Bo. Carolostadii. Recognitus et ab Autore opibus haud poenitendis adauctus. Am Schluss: Wittembergae ex officina Johannis Grunenb. Anno MDXXI, und zwar in der „Vuitembergae die Petri et Pauli MDXXI“ datierten Vorrede an Bartholomeus Bach, Bl. A 2[a]: Ego quidem neminem audivi peccata confitentem in aurem. Aber, da es sich nach dem Zusammenhang nur um die Entgegennahme von Beichtbekenntnissen aus dem Munde von Geistlichen handelt, braucht das nicht in absolutem Sinne gemeint zu sein, und vielleicht wurden die eingehenden Beichtgelder doch unter alle an der betreffenden Kirche angestellten Geistlichen verteilt, wenn auch nicht alle einen Amtsauftrag zum Beichthören hatten und diese Thätigkeit also auch nicht ausübten. — Der Titel von Carlstadts Schrift lautet in dieser Ausgabe wie hier angegeben, nicht wie Jaeger: Carlstadt S. 177 sagt: Recognita et . . . adaucta. Es ist dies die dritte der im Jahre 1521 edierten Ausgaben. Vgl. darüber Kawerau in der Einleitung zu Luthers Themata de votis VIII, 315 und ebendort Anm. 2.

[1]) Die Daten nach Knaake I, 394.

[2]) I, 467: Non enim praecepta sic tantum sunt discenda, ut scias confessionem facere, quia iste fomes (sc. irae) non pertinet ad confessionem . . . Sed ad cognoscendum peccatum et quid faciendum tibi sit et quid a deo petendum; per legem enim cognitio peccati.

wenig er sich noch von der herkömmlichen Art der Beichtanweisungen losgemacht hat. Er beanstandet zwar, wie wir gleich des näheren hören werden, dass man so unzählige Klassen von Sünden aufgestellt habe und die Beichtenden anhalte, hiernach ihre Sünden in Gruppen zu teilen und so zu beichten. Er deutet auch an, dass das alles unnütz sei, denn jegliche Sünde lasse sich auf eins der Gebote zurückführen, und darum könne die besondere Behandlung der Todsünden, der fremden Sünden u. s. w. — er stellt, wie S. 49 gesagt ist, 19 verschiedene Kategorieen auf — füglich unterbleiben. Dann aber hat er doch in unmittelbarem Anschluss an diese Worte wenigstens die Todsünden noch ganz eingehend behandelt (I, 517_5—521_{32}); nur bei der dritten, fünften und sechsten begnügt er sich im wesentlichen mit einem Hinweis auf die vorangegangene Behandlung der Gebote.[1]) Mehr aber! Es ist im ersten Teil ausführlich dargelegt worden, welcher Schaden gerade durch die Art, wie die Sünden gegen das sechste Gebot in der Beichte zergliedert wurden, angerichtet worden ist. Auch von dieser Art des Zergliederns aber hat sich Luther in jener Zeit noch nicht frei zu machen gewusst, bezw. mit der alten Gewohnheit nicht zu brechen gewagt. Er behandelt alle jene Sünden mit grosser Ausführlichkeit (16 ½ Seiten in der Weimarer Ausgabe, I, 482_{23}—499_5), indem er sie in vier Gruppen teilt: unkeusche Werke, Worte, Gebärden — Luther sagt signa und versteht darunter „Zeichen" d. h. Beweise unkeuscher Gedanken etc. durch Augen, Ohren, Berührungen, Kleider u. s. w. — und Gedanken. Und bei der ersten Gruppe werden dann wieder 13 verschiedene Arten unterschieden und eingehend behandelt! Und dabei dann noch — vgl. die Anmerkung auf S. 64 — die

[1]) I, 519 u. 521: Tertium mortale peccatum est luxuria, cuius species satis dictae sunt sub sexto praecepto 'Non moechaberis' et nulli dubium, quin illuc pertineat: ideo indicasse id sufficiat. — Quintum mortale est ira, quae satis sub quinto praecepto est declarata. Sextum invidia, quae non debuit distingui ab ira, cum sit nihil nisi inveterata ira, sicut B. Augustinus in regula: Ne ira crescat in odium et trabem faciat de festuca. Nam ira est recens virgula, invidia est arbor et trabs magna. Igitur et haec sub quinto praecepto est autoritate Ioannis apostoli 'Qui odit fratrem suum, homicida est.'

Bemerkung, das alles gehöre in die Beichte und dazu auch das andere, was er, wie er sagt, auf der Kanzel, nachdem er freilich nach unseren Begriffen schon das Unglaublichste gesagt hat, nicht besprechen kann.[1]) So ist jedenfalls das unzweideutig erwiesen: Luther ist in der ersten Zeit seiner Wirksamkeit durchaus für die kirchliche Beichtpraxis eingetreten und hat an alle dem teilgenommen, was die Kirche von den Beichtpriestern verlangte.

An dieser Stellungnahme hat aber auch der Ablassstreit wenig oder nichts geändert, so verhängnisvoll auch schon allein die 95 Thesen, wenn die ihnen zu Grunde liegenden Gedanken konsequent durchgeführt wurden, für das ganze kirchliche Bussinstitut geworden wären. (Vgl. Seeberg: Dogmengesch. II, S. 219 f.) Aber Luther hat bei den Thesen diese Konsequenzen nicht beabsichtigt, sondern glaubte sich mit seinen Sätzen in weitgehendem Masse in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre und den kirchlichen Einrichtungen. Das hat er aufs nachdrücklichste bekundet. Denn so sehr ihm, wie die erste These zeigt, die rechte innere Herzensstellung, die rechte Bussgesinnung

---

[1]) Die 13 Arten der ersten Gruppe s. I, 483 ff.: Primus gradus est opus ipsum foris ... ponuntur multae differentiae operum. 1. Fornicatio simplex, solutus cum soluta. 2. Meretricium. 3. Stuprum. 4. Raptus. 5. Adulterium. 6. Incestus. 7. Sacrilegium, quod est, cum religiosus, sacerdos, monialis et omnes alii qui deo continentiam voverunt fornicantur. 8. Excessum in matrimonio quidam addunt. Sequuntur ... mollities ... sodomia ... bestialitas, wie S. 64 Anm. citiert. Ultra haec sunt pollutiones nocturnae, quae de se non sunt peccatum, licet lex Deut. XXIII: Si quis inter vos fuerit homo, qui nocturno pollutus sit somno, egredietur extra castra et non revertetur, priusquam ad vesperam lavetur aqua, et post solis occasum regredietur in castra. Hoc est mystice: sic pollutus — licet et ipse aliud significet — debet abstinere a communione sanctorum — id est sacramento —, donec sol — id est aestus et ardor relictus ex pollutione (sic!!) — sedatus fuerit et sic lotus humili confessione accedere. Habet enim saepius sui causam, quae peccatum est, ut crapula, otium, sexus alterius conversatio aut memoria. Denique sunt etiam pollutiones vigilantium et diurnae.“ Man beachte, wie sehr dies, besonders auch das Letzte, mit den S. 63 Anm. 3 gekennzeichneten Anweisungen der Beichtspiegel übereinstimmt! So sehr ist Luther also noch in der alten Art befangen. Gleichzeitig ist die Auslegung der Deuteronomiumstelle eine der vielfach vorkommenden Erklärungen, die zeigen, wie seine Exegese sich noch ziemlich lange teilweise ganz in den hergebrachten Bahnen bewegt.

und ihre Bethätigung im Leben, die Hauptsache ist, nicht mehr das kirchliche Busssakrament und sein äusserer Vollzug, er hat doch eben der kirchlichen Einrichtung durchaus nicht zu nahe treten wollen. So stellt auch er in der 7. These z. B. die Beichte vor dem Priester in völliger Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre als notwendige Vorbedingung der Vergebung hin: Gott vergiebt keinem einzigen die Sünde, ohne dass er ihn in allen Stücken sich demütig dem Priester, seinem Stellvertreter, unterordnen heisst.[1]) Wir sehen also, auch hier hat er durchaus den kirchlichen Standpunkt: keine Vergebung ohne die Kirche! Und das ist nicht etwa nur eine ihm im Augenblick aus der Feder geflossene Äusserung gewesen oder der Ausfluss des Bestrebens, möglichstes Entgegenkommen zu beweisen. Er führt diese Auffassung in den Resolutionen weiter aus, wenn er zur 6. These sagt, niemand kann mit Gott versöhnt werden, der nicht zuerst die Versöhnung mit der Kirche — wenigstens mit herzlichem Verlangen — gesucht hat, und die Gott zugefügte Beleidigung wird nicht vergeben, solange die Beleidigung der Kirche ungesühnt bleibt.[2]) Noch entschiedener aber spricht er sich nach dieser Seite hin zu These 7 aus, wenn er sagt, ohne Gottes sündenvergebende Gnade könne der Mensch nicht einmal das Verlangen nach Sündenvergebung haben. So weit aber gehe sein Mangel an richtigem Verständnis für das, was Gott zwecks der Rechtfertigung an ihm thue, dass er sich der Verdammnis anheimgefallen und unter dem Zorn Gottes stehend wähne, wenn die Gnade bereits in ihm ihr Wesen treibe. In dieser jammervollen Gewissensbedrängnis aber sei das einzige Mittel, dass er zu der Macht der Kirche seine Zuflucht nehme und durch eine offene Beichte Trost und Hilfe suche. Dann aber werde der Priester kraft der ihm verliehenen Vollmacht ihn lossprechen und so seinem Gewissen Frieden geben.[3]) Also auch hier

---

[1]) I, 233: Nulli prorsus remittit Deus culpam, quin simul eum subiiciat humiliatum sacerdoti vicario suo.

[2]) I, 539: Quos casus solvit Papa, eosdem solvit et Deus, nec potest quis Deo reconciliari, nisi reconcilietur prius ecclesiae saltem voto, nec offensa Dei tollitur manente offensa ecclesiae.

[3]) I, 540: Sine gratia Dei primo remittente culpam nec votum re-

haben wir dieselbe Anschauung wie oben, nur noch schärfer ausgesprochen: die Beichte ist notwendig für jeden, der Trost und Frieden finden will, und zwar die Beichte in ihrer kirchlichen Ausgestaltung. Wir müssen beachten, auch Luther sagt hier, die Beichte ist notwendig; es giebt kein anderes Mittel! Damit steht er also wieder auf einer Linie mit den oben citierten Worten katholischer Schriftsteller, die die Beichte als heilsnotwendig hinstellen, und mitten in der Lehre von der heilsvermittelnden Stellung des Priesters zwischen Gott und Menschen. Und wiederum müssen wir sagen: das ist zweifellos seine Anschauung in dieser Zeit gewesen. Das zeigt sich auch sonst. Es kommt in den Resolutionen noch mehrfach zum Ausdruck. So schreibt er z. B. zur 38. These wieder, dass der über seine Sünde in seinem Gewissen beunruhigte Mensch seine Zuflucht zu der Tröstung des Schlüsselamtes nehmen müsse, damit er durch die Entscheidung des Priesters Ruhe finde und Frieden erlange.[1] Ja, er geht sogar so weit, dass er an die vom Priester ausgesprochene Absolution die friedenbringende Gewissheit der Sündenvergebung gebunden glaubt. Die Vergebung Gottes schafft Gnade, heisst es zu These 7, die Vergebung durch den Priester aber Frieden. Wer diesem volles Vertrauen entgegenbringt, der hat in Wahrheit Frieden und Vergebung bei Gott.[2] Und das stellt er direkt als die von

---

missionis quaerendae habere potest homo ... adeo ignorat homo sui iustificationem, ut sese proximum putet damnationi nec infusionem gratiae, sed effusionem irae Dei super se hanc putet esse ... Stante autem hac misera sua conscientiae confusione non habet pacem nec consolationem nisi ad potestatem ecclesiae confugiat suisque peccatis et miseriis per confessionem detectis postulet solatium et remedium ... Hic sacerdos talem videns humilitatem et compunctionem de fiducia potestatis sibi ad faciendam misericordiam traditae plenissime praesumat et solvat solutumque pronunciet ac sic pacem ei conscientiae donet.

[1]) I, 595: Homo, quando in peccato est, ita vexatur et agitatur conscientia eius, ut suo sensu potius participationem omnium malorum sese credat habere ... Ideo ei confugiendum est ad solatium clavium, ut arbitrio sacerdotis quietetur et pacem obtineat atque fiduciam consequatur participationis omnium bonorum Christi et ecclesiae.

[2]) I, 542 f.: Remissio dei gratia moperatur, sed remissio sacerdotis

Christus gewollte Heilsordnung hin, der nicht umsonst gesagt habe, welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen. Er wolle keine Vergebung als durch den Priester und den Glauben an die durch ihn ausgesprochene Vergebung.[1]) Damit ist also zur Genüge erwiesen: die Notwendigkeit der Beichte vor dem Prieser ist dem Reformator in dieser Zeit zweifellos gewiss. Zwar steht ja nun freilich bei den zuletzt citierten Aussprüchen die Bedeutung der Absolution für ihn im Vordergrunde. Aber nach seiner damaligen Anschauung ist diese, wenigstens ordine generali, wie er sagt,[2]) an das Wort des Priesters gebunden. Damit aber wird sie nach seiner damaligen Auffassung auch untrennbar mit der Beichte verknüpft, so dass mit jenen Ausführungen allerdings auch die Notwendigkeit der Beichte behauptet ist. Dafür haben wir dann aber auch noch wieder direkte Zeugnisse aus ein wenig späterer Zeit, die mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hierüber sich aussprechen. Im Sermo de poenitentia — wie S. 124 Anm. 1 gesagt ist

pacem ... Cui qui crediderit cum fiducia, vere obtinuit pacem et remissionem apud deum.'

[1]) I, 543: Cur dixit Christus 'Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis', nisi quod non sunt remissa nisi remittente sacerdote credat sibi remitti? Hierher gehört auch noch die 33. unter den Conclusiones pro veritate inquirenda 1518, I, 632: Nihil ... iustificat nisi sola fides Christi, ad quam necessaria est verbi per sacerdotem ministratio. So bekundet Luther also hier, wenn er auch schon auf die Bedeutung des Glaubens hinweist, noch keinerlei Zweifel an der hergebrachten katholischen Auslegung, wonach die Worte des Herrn Joh. 20, 23 auf die Priester zu beziehen sind.

[2]) I, 541: Licet remissio culpae fiat per infusionem gratiae ante remissionem sacerdotis, talis tamen est infusio gratiae et ita sub forma irae abscondita, ut homo incertior sit de gratia, cum fuerit ipsa praesens, quam cum est absens. Ideo ordine generali non est nobis certa remissio culpae nisi per iudicium sacerdotis. Allerdings finden sich im Gegensatz zu diesen Aussprüchen in den Resolutionen auch gelegentlich freiere Anschauungen. I, 643 zu These 74 heisst es z. B.: debet ... humiliter ferre (sc. excommunicationem iniustam) et mori in excommunicatione nec timere, quod non accipit sacramentum eucharistiae ... nam qui etiam iuste excommunicatus moritur, non ideo damnabitur, nisi forte non contritus et cum contemptu excommunicationis moreretur. Contritio et humilitas omnia solvit et placat ... Beatus autem et benedictus, qui in excommunicatione iniusta mortuus fuerit. Anderes s. weiter unten.

etwa zu Ostern 1518 — lässt er wieder die kirchliche Forderung der Beichte durchaus unbeanstandet, wenn er von einer doppelten Art der Beichte redet und in erster Reihe das dem Priester abzulegende Beichtbekenntnis aller Todsünden nennt.[1]) Noch zweifelloser aber erhellt seine Auffassung aus dem etwa gleichzeitigen Wort in De digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae (nach Knaake I, 324 noch für die österliche Zeit 1518 verfasst, vielleicht als Gründonnerstagspredigt). Hier heisst es sogar positiv: es ist notwendig, alle erkannten Todsünden dem Priester zu beichten und zu beklagen.[2]) Somit ist also seine Stellung klar. Er hält in dieser

[1]) I, 322: Duplici sis confitendi modo instructus. Uno, quo sacerdoti omnia manifeste mortalia confiteris.

[2]) I, 329: necessarium est, ut omnia peccata manifeste mortalia confitearis atque doleas. In welchem Sinne Luther dies manifeste mortalia meint, ergiebt sich aus Pro veritate inquirenda et timoratis conscientiis consolandis conclusiones, die ungefähr in dieselbe Zeit fallen. Hier heisst es I, 633: Ea tantum debet confiteri, quae vel sibi vel aliis certa sunt esse mortalia, id est crimina. Vgl. dazu von späteren gleichartigen Aussagen z. B. VI, 160 29 ff. in Confitendi ratio und IX, 640 17 ff., auch VII, 692 1 ff. im Sermon von der würdigen Empfahung des heiligen wahren Leichnams Christi. Der Reformator ist aber mit jener Äusserung vielfach missverstanden worden. Eck hat sie — vielleicht böswillig — dahin ausgedeutet, Luther wolle nur die „öffentlichen Sünden“, die bereits bekannt geworden oder vor aller Augen begangen seien, gebeichtet haben, und hat darum in seiner Anfang Oktober 1520 herausgegebenen Schrift: „Des heiligen Concilij tzu Constentz, der heylgen Christenheit vnd hochlöblichen keyßers Sigmunds vnd des Teutzschen Adels entschuldigung, das in bruder Martin Luder mit vnwarheit auff gelegt, Sie haben Joannem Huß vnd Hieronymum von Prag wider Babstlich, Christlich, Kayserlich geleidt vnd eydt vorbrandt, Johan von Eck Doctor“ den Vorwurf gegen ihn erhoben, er „beschnitte“ die Beichte. Dem trat dann „Kunz von Oberndorf“ (vielleicht ein Pseudonym, hinter dem aber schwerlich Urbanus Rhegius zu suchen ist, vgl. Weim. Ausgabe VI, 577) in seiner Schrift entgegen „Dialogus oder ein gespreche wieder Doctor Ecken Büchlein, das er zu entschuldigung des Concilij zu Costnitz etc. außgehen hat lassenn, gemacht durch Chuntzen von Oberndorff.“ Er spricht hier von dem „blinden Ecken, der die wort ‘offentliche sunde’ nit vorsteht ader ya aus vorpiettertem gemute nit verstehen will“ und erklärt, dass Luther „das offentliche sunde heiß, nicht die offentlich gescheen und derhalben unlauckenbar sein, sondern da offentlich unnd kundig ist, das es todtsunden sein“. Ähnlich hatte schon Erasmus Luthers Ausdruck in einem Briefe an Erzbischof Albrecht von Mainz, datiert Löwen den 19. Oktober 1519,

ersten Periode durchaus an den Forderungen fest, die von der Kirche in Bezug auf die Beichte erhoben werden. Dieselbe gilt auch ihm als ein hohes Gut, das den Christen dringend anempfohlen werden muss. Ja, mehr als das, sie gilt ihm als heilsnotwendig und zwar in der Ausgestaltung, die damals vorlag, insonderheit auch mit der Forderung, dass der Beichtende alle ihm bekannten Todsünden dem Priester zu beichten habe. Gerade aber das Letztere ist wichtig. Luther beanstandet in dieser Zeit also weder die Forderung, dass die Beichte dem Priester abzulegen sei, noch die andere, die auf den Kanon Innocenz' III. zurückging: omnia sua solus peccata confiteatur. Wie sehr er aber dabei auch hinsichtlich der Umstände — und damit stehen dann ja die Beichtfragen im engsten Zusammenhang — der alten Gewohnheit folgte, das haben ja die Nachweise aus den Predigten über die zehn Gebote dargethan. Und so werden wir sagen müssen, dass Luther, wie er in dieser ganzen Zeit die eigene Thätigkeit im Beichtstuhl nicht aufgegeben hat, in der Ausübung derselben jedenfalls in keiner irgendwie erheblichen Weise von der sonst üblichen Beichtpraxis abgewichen ist, ebenso wie er auch in der Lehre sich nicht der Bedeutung der Anschauungen bewusst ist, die ihn schon damals zur Bekämpfung der anerkannten Kirchenlehre hätten führen können.[1])

---

verteidigt, und mit Bezug hierauf hat Eck in De poenitentia et eius part. Liber III cap. X a. a. O. S. CLXXXIII[b] f. diese Auslegung des „manifeste mortalia" wenigstens für möglich erklärt: veritatis studio demus Luddero benignam interpretationem, quam in praefata epistola Erasmus attulit. Inquit enim sic: Scripserat Ludderus, nos non teneri ad confitendum peccata mortalia nisi manifesta, sentiens manifesta, quae nobis essent nota. Quamvis glossa illa sit contra textum. Sit ita, quod Ludder manifestum hic posuerit non contra occultum, sed contra dubium, quia peccata manifesta, id est, quae nota sunt esse peccata, illa sunt confitenda. Doch findet sich dasselbe Missverständnis von Luthers Worten auch sonst. Heinrich VIII. schreibt in der Assertio a. a. O. Bl. l 4[a] ebenfalls: confessionem ita (sc. Lutherus) tractat, ut in publicis criminibus, quae sine confessione nota sunt toti populo, confessionem exigat, und dasselbe findet sich bei Dietenberger — Wedewer a. a. O. S. 321 f. nach Bl. i 3[b] a. a. O. —, wo die „öffentlichen Sünden", deren Bekennen Luther in der Beichte fordere, auch den „heimlichen Sünden, die niemand wissen kann" gegenübergestellt werden.

[1]) Als Parallele zu der S. 125 Anm. 1 am Ende angemerkten Stelle,

Allerdings führt uns nun ja gerade die zuletzt angeführte Äusserung aus De digna praeparatione einen Schritt weiter, sofern hier im Gegensatze zu dem bisher Gesagten doch eine zweifache Einschränkung und Vorbedingung auftritt, die Luther den kirchlichen Forderungen gegenüber bei der Beichte für notwendig hält. Wir kommen damit auf einzelne Besserungsvorschläge, die er doch auch schon in dieser Zeit zu machen weiss. Eine Einschränkung der sonstigen Aufstellungen nämlich ist zunächst ausgesprochen in der Forderung, dass man alle erkannten Todsünden zu beichten habe, eine Vorbedingung aber in dem diesen Forderungen angefügten Hinweis auf die Notwendigkeit der Bekümmernis über die zu beichtenden Sünden. Beides ist aber von grosser Wichtigkeit. Zunächst jene Forderung hinsichtlich der erkannten Todsünden! Luther steht damit allerdings im Gegensatz zu manchem, was im Namen der Kirche verlangt zu werden pflegte, und will sich dadurch von der durch die übliche Beichtpraxis hervorgerufenen Übertreibung lossagen, die in der Spezialisierung der Sünden gar kein Mass kannte. Im Schlusswort zu den Dekalogpredigten — nach Löscher ist das die Predigt vom 8. Febr. 1517 — spricht er sich dahin aus, es sei ihm ungewiss, ob es Zweck habe, bei der Beichte das Gedächtnis mit so zahlreichen Klassen von Sünden zu beschweren und den Priester damit zu ermüden, und fragt nach Aufzählung der S. 49 genannten Kategorieen ausdrücklich, wozu das nützen solle. Man mache die Leute damit nur verwirrt. Und nicht nur, dass ihm der Nutzen jener Einzelaufzählungen fraglich geworden ist. Er weiss von Schäden zu reden, die damit in Zusammenhang stehen. Es gehe ja so weit, sagt er, dass man von den

die Luthers Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung bezeugt, lässt sich auch eine Äusserung in der mehrfach citierten Predigt vom 10. Trinitatissonntag 1516 anführen, wo er von der perfecta concupiscentiae exstirpatio sagt: Hoc certe in paucis compertum est, qui plenarie absolvuntur, imo remissio plenaria non confertur nisi dignis contritis atque confessis. Er fügt dann hinzu, dass auch diese wenigen dessen nicht gewiss seien, da niemand darüber gewiss sein könne, quod sit perfecte et digne contritus atque confessus. I, 66. Damit kommt also auch er auf die S. 89 für Paltz nachgewiesene, von Thomas — vgl. S. 85 — vertretene Auffassung über die Notwendigkeit des Busssakraments hinaus.

Beichtenden die wörtliche Aufzählung jener Kategorieen verlange. Dadurch aber verliere man nicht nur Zeit, man arbeite nur der Abstumpfung der Beichtiger in die Hände und verwirre die Beichtenden, dass sie mehr um jenen Gedächtniskram sich mühten, als dass sie an ihre Reue dächten; dazu hielten sie andere auf. Das aber bezeichnet er mit starken Ausdrücken als ungehörig und verlangt seinerseits, dass die Beichte kurz und nicht so umständlich sein müsse, damit der Beichtiger wie der Beichtende nicht so lange damit aufgehalten würden.[1]) In demselben Sinne aber spricht er sich auch in den Resolutionen aus, wo er zu These 26 von der mühseligen und unnützen „Kunst" des Beichtens redet, durch die man die Leute anweise, „Sandkörner zu zählen", d. h. die einzelnen Sünden zu erörtern, zusammenzustellen und abzuwägen. Man wolle damit Reue bei den Beichtenden erzielen, bewirke aber dadurch vielmehr Verzweiflung und Seelenverderbnis, denn man rufe durch solche Erinnerungen an das Vergangene nur Begierden oder Hass wieder wach und reize so durch solches Betreiben der Reue zu neuer Sünde, im besten Falle aber sei die erzielte Reue eine erzwungene, trübselige, und lediglich um der Furcht vor der Strafe willen erheuchelt, während eine wirkliche Reue auf die Erkenntnis der göttlichen Barmherzigkeit sich gründen und zum Hass gegen die Sünde und zur Liebe zu Gott führen müsse.[2]) Dem gegenüber hat er dann

[1]) I, 516f.: Nescio ... an confessuris expediat tot differentiis peccatorum memoriam onerare et sacerdotem fatigare, ut sunt omissio et commissio u. s. w., folgen die S. 49 genannten Kategorieen. Obsecro, quid prodest ista confusio et distractio mentis? Ita haec observantur, ut etiam necessarium existiment nomina differentiarum et distinctionum numerare, ad perdendum scilicet tempus, ad obtundendum confessorem, ad perturbandum se ipsum, ut maiore cura horum memoriam laboret quam contritionem meditetur, item ad alios etiam impediendum ... Ex ignorantia docentium iste tumultus confessionum natus est, cum confessio debet esse brevis et aperta, ut cito possit expediri uterque.

[2]) I, 576: ... laboriosa illa et inutilis ars confitendi, immo desperandi et perdendi animas, qua hucusque docti sumus arenam numerare, id est singula peccata discutere, colligere atque ponderare ad faciendam contritionem. Quod cum fecerimus, fit ut refricemus vel concupiscentias vel odia praeteritorum memoria, et dum conterimus de praeteritis, nove peccemus. Aut certe si fiat optima contritio, sit tantum modo violenta,

an einzelnen Punkten wenigstens nachgewiesen, wo und wie die s. E. notwendige Beschränkung zu erzielen wäre. So schreibt er bei der Behandlung der sieben Todsünden von der ersten derselben, der superbia, es sei nicht nötig, in der Beichte zu bekennen, dass man dazu neige; jeder Mensch leide allezeit an an Überhebung. Nur wenn man jener Neigung nachgegeben und sich dadurch zu Worten, Thaten oder Gedanken habe verleiten lassen, solle man das beichten. Das andere solle man mit stillem Seufzen und heimlichem Beichten im Kämmerlein Gott klagen. Und ebenso sagt er von der Habsucht, niemand sei ganz davon frei, jeder müsse zu Gott deswegen seufzen; aber man brauche darüber dem Priester nur dann in der Beichte etwas zu sagen, wenn sie sich in Werken oder Gedanken wirklich bethätigt habe.[1]) Also wenigstens

---

tristis mereque facticia de metu poenarum, simulata dumtaxat. Sic enim docemur peccata conteri, id est ad impossibile vel ad peius conari. Cum vera contritio sit incipienda a benignitate et beneficiis dei, praesertim a vulneribus Christi, ut homo ad sui ingratitudinem primo veniat ex intuitu divinae bonitatis et ex illa in odium sui et amorem benignitatis dei: tum odiet peccatum, non propter poenam sed propter intuitum bonitatis dei, qua inspecta conservatur, ne desperet et sese ardentissime odiat, etiam cum gaudio. Sic dum fuerit unius peccati vera contritio, omnium simul erit. ... Alioquin si illorum carnificina servanda est, fieret, ut si quis subito ad mortem raperetur, non possit salvari, quia non habet tempus colligendi peccata. Nicht mit Unrecht hat übrigens Cochlaeus auf die verhängnisvolle Bedeutung hingewiesen, welche in diesen Ausführungen in Bezug auf das ganze römische Beichtinstitut lag. Er schreibt Septiceps Lutherus, Lipsiae (Valentinus Schumann) MDXXIX cap. XXX: mox a principio, in iis quoque libris, in quibus maxime catholicus adhuc esse volebat, secretam illam confessionem statim labefecit, relaxans populo nunc praeceptum confitendi, nunc modum, nunc sacerdotem. Dazu am Rande: De X praecep. in fi. In resolu. conclu. 26. In der That fanden sich hier schon, wenigstens keimartig, die wichtigsten Prinzipien, durch die Luther zu immer weitergehenderem Einspruch gegen die kirchliche Beichte getrieben wurde. Vgl. zu dem am Anfang der Anmerkung Citierten auch das Anschreiben, mit dem Luther die Resolutionen an Staupitz sandte, wo er die s. Z. von jenem empfangenen Unterweisungen denen der sonstigen Autoritäten entgegenstellt, qui praeceptis infinitis iisdemque importabilibus modum docent ... confitendi, und sagt: operibus poenitentiae tantum tribuerunt, ut poenitentiae vix reliquum nobis fecerint praeter frigidas quasdam satisfactiones et laboriosissimam confessionem.

[1]) I, 518: Decem praecept. Witt. praed. Schlusswort: Non opus est

gewisse innerste Gebiete will er der Beichte entzogen wissen. Desgleichen schärft er, anderweitigen Forderungen gegenüber, die er offenbar voraussetzt — vgl. das S. 29 ff. Ausgeführte —, den Laien ein, dass sie nicht zum Beichten der erlässlichen Sünden verpflichtet seien.[1]) Aber das ist dann auch alles. Ja, er ist sich sogar nicht einmal ganz klar, wie weit er diesem Streben nach wünschenswerter Beschränkung bei der Aufzählung der Sünden wirklich nachgeben darf. Er sagt zum Beispiel, die Neigung zum Zorn gehöre nicht in die Beichte, sondern nur die wirkliche Bethätigung desselben. Dagegen schreibt er von der Lauheit, accidia, er wisse nicht, ob man sie beichten müsse. Er glaube, es sei nicht nötig, weil es sich dabei um ein geistig Gebrechen handle, das man allein Gott klagen solle, wie er allein auch dabei helfen könne.[2]) Also, wie wohl doch die Neigung zum Zorn und die Lauheit offenbar auf derselben Linie liegen, was Luther selbst ja auch dadurch andeutet, dass er die letztere als ein geistig Gebrechen, spiritualis defectus, bezeichnet, so schwankt er doch hinsichtlich der Forderungen, die man dieserhalb an die Beichte stellen soll. Das eine Mal bestreitet er ausdrücklich die Not-

---

ut confitearis te pronum esse ad superbiam, quia semper sumus superbi omnes . . . sed tantum, si obedieris concupiscentiae eius et consenseris verbo, opere vel corde; reliquum deo querendum occulto gemitu et confessione abscondita in cubiculo. — Nullus pure vacat avaritia . . . omnes oportet gemere coram deo, sed non nisi opus eius internum vel externum confiteri coram sacerdote.

[1]) Resolutionen zu These 13, I, 553: Qui communi vita agunt, quae sine peccatis venialibus non agitur, non habent opus veniis, maxime cum nec debeat institui poena venialibus, immo nec confiteri teneantur.

[2]) Decem praecept. Witt. praed. 5. Gebot I, 467 f.: fomes (sc. irae) non pertinet ad confessionem, sed tantum modo opera, und I, 521: Accidia (Luther definiert sie taedium boni, pigritia) . . . sub omni praecepto comprehenditur, cum in quolibet sit proficiendum. Sed nescio an sit confitendum. Credo, quod non, quia est spiritualis defectus, deo soli, qui et solus ibi mederi potest, aperiendus. Vgl. übrigens zu dem hier und S. 139 Anm. 1 Citierten auch das Zugeständnis, das Eck solchen Aussagen gegenüber gemacht hat. In seiner Gegenschrift gegen Carlstadts Thesen vom Mai 1518 (Defensio contra amarulentas . . . Carolstatini . . . invectiones) erklärt er gleichfalls, dass man die infirmitates des alten Adam nicht beichten müsse. Vgl. Jäger, a. a. O. S. 16.

wendigkeit der Beichte, während er im zweiten Falle nur zu sagen wagt, er möchte sie bestreiten, aber ausdrücklich bemerkt, er wisse nicht, ob's nötig sei, davon in der Beichte etwas zu sagen. Und so ist überhaupt von alle dem, was er in der eben ausgeführten Weise im Gegensatz gegen die sonst allgemein verbreiteten Anschauungen vorbringt, zu sagen, dass damit die oben nachgewiesene Zustimmung zu der kirchlichen Lehre von der Beichte und das Festhalten an der üblichen Beichtpraxis nicht beeinträchtigt werden. Im Gegenteil, gerade was er z. B. von der Neigung zur Überhebung und zur Habsucht sagt, beweist ja gerade dadurch, dass er eben nur die Neigung von der Beichte ausschliessen will, jede Gedankensünde aber, die daraus hervorgeht, zu beichten heisst, auch nur von neuem, in wie weitgehender Übereinstimmung er sich den kirchlichen Festsetzungen gegenüber befindet. Was er in jenen Äusserungen vorbringt, sind eben Wünsche, die sich ihm hinsichtlich der Ausübung der Beichtpraxis ergeben haben, die sich schliesslich auch nur auf Nebensächliches beziehen. Seine Gesamtstellung zum Beichtinstitut, wie sie oben beschrieben ist, wird dadurch nicht berührt.

An diesem Ergebnis ändert sich aber auch nichts, wenn wir auf die zweite der erwähnten Vorbedingungen eingehen, von denen für ihn die segensreichen Wirkungen der Beichte abhängen. Diese Vorbedingung besteht in der rechten inneren Herzensstellung, mit der die Beichtenden zur Beichte kommen sollen. Hierüber hat er sich gleichfalls mehrfach ausführlich geäussert, und diese Darlegungen sind natürlich um ihrer prinzipiellen Bedeutung willen entschieden noch wichtiger als jene einzelnen Abänderungs- bezw. Besserungsvorschläge, von denen soeben die Rede war. Was ihren Inhalt anbetrifft, so lassen sie sich zunächst allgemein darüber aus, dass eben die innere Stellung des Beichtenden die Hauptsache sei, das, wovon alles andere abhänge. Mit bitteren Worten beklagt der Reformator es deshalb, dass das in seiner Zeit so vielfach verkannt, von den Beichtigern nicht gefordert und darum von den Beichtenden natürlich erst recht nicht geleistet wird. So hat er sich bereits in der schon mehrfach citierten Predigt vom 31. Oktober 1516 ausgesprochen. Er spricht hier im Anschluss an

den (nach S. 122) von ihm aufgestellten Unterschied zwischen äusserer und innerer Busse von dem, was er unter letzterer versteht. Durch ein ernstes Missfallen an allem eigenen Thun und eine entschiedene Hinkehr zu Gott verbunden mit einem demütigen Sündenbekenntnis des Herzens, sowie durch eine ernsthafte, innere Selbstzüchtigung komme wahre Reue, Beichte und Genugthuung zu stande. Solche Busse trachte nicht nach Verborgenbleiben oder Ablass, sondern nach offenem Bekenntnis und ernstlicher Strafe. Dem gegenüber stehe die heuchlerische sogenannte Galgenreue. Sie finde man bei allen denen, die alsbald wieder in die Sünde zurückfielen, weil sie nicht über die Sünde selbst, sondern vielmehr nur über die zu erwartende Strafe bekümmert seien. Das aber sei, so schlimm es wäre, etwas sehr Verbreitetes. Und dazu fügt er dann in weiterer Ausführung dieser Gedanken in der Neujahrspredigt von 1517, nachdem er wieder Art und Wert einer rechten Herzensstellung besprochen hat, die Klage, auf diese innere Rechtbeschaffenheit versäume man zur Zeit leider sehr die Menschen hinzuweisen; man wolle jetzt durch Werke gerecht werden, obwohl man, weil man bei der Sünde sich nur um das äusserlich zu Tage Tretende kümmere, noch gar nicht zu wirklicher Sündenerkenntnis gekommen sei.[1]) Dem gegenüber aber betont er dann, es komme gerade darauf an, dass man nicht an

[1]) I, 99: Poenitentia interior est vera contritio, vera confessio, vera satisfactio in spiritu. Quando poenitens vere purissime sibi displicet in omnibus quae fecit et efficaciter convertuntur ad deum pureque agnoscunt culpam et deo confitentur in corde. Deinde per sui detestationem intus sese mordet et punit, ideo ibidem deo satisfacit. Imo vere poenitens vellet, si fieri possit, ut omnis creatura suum peccatum videret et odisset. Non quaerit indulgentias et remissiones poenarum, sed exactiones poenarum. Unde duplex est contritio seu poenitentia interior, una scilicet ficta quae vocatur vulgo Galgenreue, quod facile videtur in iis, qui statim recidivant et saepius ita ruunt. Hi sic dolent de peccato, quod plus de poena peccati . . . Haec res perversissima est, sed frequentissima. Dazu I, 118: . . . doctrina . . . interioris iustitiae negligitur hodie, quia per opera festinant iustificari, antequam discant intus, quomodo sint peccatores, solum extrema peccata metientes. Vgl. zu dem ersteren Citat I, 120 aus der Neujahrspredigt 1517: Omne peccatum duo habet in se, scilicet damnum et pudorem, seu culpam et poenam. At homines magis timent poenam quam damnum et culpam.

die Sündenstrafe in erster Linie denke, sondern an die Schuld, die man Gott gegenüber auf sich geladen habe. Davon solle man mit herzlicher Bekümmernis in der Beichte reden, dann werde man Vergebung finden.[1]) Gerade das aber, eine solche herzliche Bekümmernis als Grundlage alles Beichtens, ist ihm das Wichtigste. Darum sucht er dazu vor allen Dingen den Weg zu weisen, wie er's z. B. schon bei Gelegenheit der Dekalogpredigten von der Kanzel her gethan hat. Zum dritten Gebot hat er da ausgeführt, dass die Reue nicht sowohl aus Hass, als aus Liebe hervorgehen müsse. Man solle die durchs ganze Leben sich hinziehenden Wohlthaten Gottes überdenken und dann dem die eigene Undankbarkeit und den mit jenen Gnadengaben getriebenen Missbrauch gegenüberstellen. Daraus ergebe sich dann durch Abscheu vor sich selbst und dankbare Liebe zu Gott die rechte Reue.[2]) Auf diesen Weg aber würden nun eben, und das ist's, was er so beklagt, die Leute sonst von den Beichtigern kaum gewiesen. Von ihnen werde immer nur auf Äusserlichkeiten Gewicht gelegt, auf ein umfassendes Bekenntnis und die äusseren Zeichen reuiger Zerknirschung. Nach der inneren Herzensstellung werde nicht gefragt, und so komme es, dass die Leute auf den so unendlich verderblichen

[1]) I, 120 im Anschluss an das soeben — S. 142 Anm. 1 am Ende — Citierte: Qui . . . pudore victi tantum pro damno lugent et confitentur, statim habent remissionem peccati sui.

[2]) I, 446: Contritio sic paranda est, ut non tantum ex odio, quantum ex amore procedat. Ex amore autem procedet . . ., si homo secum ruminet beneficia dei in se per totam vitam collata. Tum illis opponat suam ingratitudinem et vitia in abusu talium bonorum. (Folgt Aufzählung der leiblichen und geistigen Wohlthaten.) Haec omnia ruminata et peccatis composita propriis mire excitant odium ac detestationem sui, amorem vero et laudem dei. Haec est verissima contritio, viva et efficax, ubi illa de timore inferni et peccati turpitudine est literalis ficta et brevi durans. Vgl. hierzu I, 576 Resolut. zu Th. 26: Vera contritio . . . . incipienda a benignitate et beneficiis dei u. s. w., wo die obigen Gedanken wiederkehren. Weiteres s. bei Herrmann: Die Busse des evangelischen Christen. Ztschr. f. Theol. u. Kirche I (1891) S. 28 ff., Lipsius a. a. O., auch Sieffert: Die neuesten theologischen Forschungen über Busse und Glaube. Halte was du hast. XIX (1896) S. 485 ff. und die Kritik dieser Ausführungen bei Galley a. a. O. Vgl. auch Seeberg: Dogmengesch. II, S. 217 und 220 ff., sowie die hier heranzuziehenden Aussprüche der Scholastiker a. a. O. S. 119 Anm. 3.

Irrwahn gerieten, mit den Bethätigungen ihrer Reue und mit ihrem Beichten, überhaupt mit ihrem eigenen Thun die Sünde aus der Welt schaffen zu können.[1]) Dem aber tritt er nun mit allem Ernst entgegen. Nicht auf die abgelegte Beichte soll man sein Vertrauen setzen, ja auch nicht auf die etwa wirklich vorhandene Zerknirschung als auf eine äussere Leistung. Diese Zerknirschung, die Reue, soll vielmehr den Menschen zu Gott führen, dass er im Glauben an Gottes Gnade Vergebung suche, und auf diesen Glauben und lediglich auf ihn kommt es an, wenn man Vergebung haben will.[2]) So kehrt der Reformator hier zu dem bereits — vgl. S. 124f. — in der ersten Psalmenauslegung deutlich ausgesprochenen Gegensatz zwischen Glaubens- und Werkgerechtigkeit zurück. Das aber wendet er nun auch auf die Beichte an. So hat er's besonders in einer Predigt von Mariä Reinigung 1517 dargelegt. Es werde zur Zeit — sagt er da —, was der Christenheit als köstlicher Trost gegeben sei, zu einem wahren Schrecken gemacht. Bei den Oberen sei das „Weiden", das Christus befohlen habe, in eine „Schinderei" ausgeartet. Und doch geht, fährt er fort, alles was der Herr zu Petrus und den Seinen gesagt hat, auch uns an und uns vor allen, besonders wenn wir der Reinigung bedürfen. Diese aber wird uns in der Beichte nur so viel zu

[1]) I, 121 vom 1. Jan. 1517 redet von den superbos, qui statim facta semel confessione bono opere aut infusa gratia se puros credunt, und I, 542 Resolut. Th. 7: Nituntur sese contritionibus et operibus atque confessionibus facere quietos et nihil aliud agunt, quam quod de inquietudine in inquietudinem eunt, quia in se et sua confidunt ... Ad hoc autem conscientiae malum theologi recentiores nimis feliciter cooperantur, dum sacramentum poenitentiae sic tractant et docent, ut populus discat, per suas contritiones et satisfactiones confidere se peccata sua posse delere, quae vanissima praesumptio nihil aliud potest efficere quam ut ... peius et peius habeant. Ebenso auch Sermo in die Purificationis Mariae 2. Februar 1517 IV, 637: Ne ... dicat quispiam 'iam contritus sum confessusque omnia peccata in eo deleta penitus'. O praesentissimum venenum et pestilentissimus error animaeque internicies. Nunquam tibi sit cordi, ut possis tu tua delere peccata per confessionem, contritionem vel quovis opere externo.

[2]) Über die Entwickelung von Luthers Glaubensbegriff vgl. Seeberg: Dogmengesch. II S. 215f.

teil, als wir Glauben haben zu den Worten des Priesters oder vielmehr Christi. Es bleibt eben dabei, alles rechte Beichten beruht auf dem Glauben. Ohne Glauben keine Sündenvergebung, wie weit die Reue auch gegangen ist, und ob wir unsere Sünden trefflich zusammengelesen haben; aber wenn wir an die Worte der Absolution glauben, dann bekommen wir Vergebung. Freilich sind einzelne Priester so unverständig, dass sie nur die absolvieren wollen, bei denen sie genügende Beweise der Reue sehen. Damit aber muss man ein Ende machen."[1]) Derartiges aber kehrt immer wieder,[2]) und besonders in den Resolutionen nehmen die Ausführungen über die Notwendigkeit des Glaubens als Vorbedingung, aber auch als Verbürgung der Sündenvergebung einen beträchtlichen Raum ein. Sonderlich zur 7. und zur 38. These hat Luther sich ausführlich darüber ausgesprochen.[3]) Überall aber wird auf die beiden Punkte das Hauptgewicht gelegt, dass vor allem Vertrauen auf das eigene Thun, vor dem Sichgenügenlassen an dem äusseren Abmachen von Reue und Beichte und Genugthuung mit den eindringlichsten Worten gewarnt und zu einem herzlichen Ver-

---

[1]) IV, 637 nach der Rothschen Handschrift. Dieselbe Predigt nach Löscher auch I, 131. Doch hat Roth auch hier entschieden den besseren Text: Proh dolor! quod summi solatii loco nobis datum est, id iam terror ac timor factum est, quia praeter excommunicationes et diras devotiones nostri antistites modo habent nihil et verbum 'pascere', quod Christus docuit, in deglubitionem abiit ... Quicquid Christus Petro cum suis dixit et nobis dictum est, ad nos potissimum concernit, praecipue qui mundandi sumus. Tantum autem mundamur in confessione, quantum credimus verbis sacerdotis et Christi potius ... Restat, quod sola confessio recta stat in fide. Si non credimus verbis sacerdotum .... certum est nos non purgatos a peccatis nostris, non curando, quantam habueris contritionem an bene peccata nostra recollegimus; si credimus nos verbis absolutionis, tunc peccata remittuntur ... Sunt tamen sacerdotes satis ignari, qui eos tantum absolvere volunt, quos bene viderint contritos: auß mit dißem unverstandt!

[2]) Z. B. IV, 657 aus einer undatierten Predigt De sacerdotum dignitate, die aber in die ersten Jahre gehören dürfte: Fac, ut verbis sacerdotis habeas fidem u. s. w., und ebenda S. 658: Errant sacerdotes et delirant, ut non absolvant, nisi sint contriti, et quaerunt 'O fili, doles de peccatis tuis' ... Solum dicat: Credisne? Crede et confide, ego bonum tibi feci.

[3]) I, 540ff. und 594ff.

trauen auf die Barmherzigkeit Gottes ermahnt wird. Hierzu sollen die Geistlichen das Volk anleiten, dass sie nicht mehr mit der eigenen Reue und Genugthuung das Nötige zu leisten meinen; das soll man durchaus aufgeben; dagegen mit dem Vertrauen auf Gottes Erbarmen soll man in den Kampf gegen die Sünde gehen, dann wird auch aus dem Busssakrament etwas Rechtes.[1]) So wird also überall mit eindringlichstem Ernst auf Verinnerlichung hingearbeitet, wie das ja auch schon in der ersten These und in der immer wiederholten Opposition gegen die falsche Auffassung der von der Kirche auferlegten Satisfaktionen zum Ausdruck kommt.

Aber so wichtig das nun auch im einzelnen ist, weil wir gerade in dieser eindringlichen Betonung der ausschlaggebenden Bedeutung der inneren Herzensstellung die religiöse Grundanschauung zum Durchbruch kommen sehen, aus der die Reformation herausgeboren ist, wir müssen festhalten: in der hier in Rede stehenden ersten Periode seiner Wirksamkeit hat Luther dies alles doch immer wieder und durchaus mit den Forderungen der Kirche in Einklang zu bringen gewusst. Auch bei all dem, was wir ihn in dieser Weise äussern hören, bleibt ihm die kirchliche Beichte in ihrer damaligen Ausgestaltung durchaus selbstverständliche Voraussetzung, und auch durch die Klagen und Anklagen, die wir ihn erheben hören, wie durch die dringenden Mahnungen und Warnungen, die er ausspricht,

---

[1]) I, 543 Resol. zu Th. 7: Fides primo ... docenda erat et desperatio propriae contritionis et satisfactionis persuadenda, ut sic fiducia et gaudio cordis de misericordia Christi firmati tandem hilariter adirent peccatum et contererentur et satisfacerent, und I, 596 zu Th. 38: Cave . . . nequando in tuam contritionem ullo modo confidas und öfters. Eine hiermit übereinstimmende, wegen ihrer Tendenz sehr beachtenswerte Äusserung findet sich bei Pfeffer: Directorium sacerdotale, wo a. a. O. Bl. N 4b[1] dem Priester für die Beichte eines Kranken die Anweisung gegeben wird: Audiat eius confessionem de omnibus suis quantum valet peccatis adiuvando et admonendo eum ..., ne desperet, sed confidentiam de misericordia dei habeat, et quomodo virtus passionis magna et efficax sit in sacramentis ecclesiae, et ut displicentiam habeat de peccatis praeteritis, non solum propter timorem mortis sed etiam propter dilectionem, quam debet habere ad creatorem et redemptorem suum, qui pro eo passus et mortuus est, cui et se voluntarie moriendo totum committat (vgl. S. 18 Anm. 1).

wird nichts daran geändert, dass er in dieser Zeit der Beichtpraxis wie dem ganzen Beichtinstitut noch durchaus konservativ gegenübersteht. Wie er's in dem ganzen Verlauf des Ablassstreits ja immer wieder bewiesen hat, welche Zurückhaltung er sich auferlegt, solange er die grundsätzliche Opposition vermeiden kann,[1]) ja, dass er stets geneigt ist, über dem Gemeinsamen immer wieder das Trennende zu vergessen, so tritt uns ganz Analoges auch hinsichtlich seiner Stellung zur Beichte entgegen. Was er daran anders wünschen muss, das hindert ihn durchaus nicht, die Vorzüge, die er in Übereinstimmung mit der Kirche daraus glaubt hervorgehen zu sehen, mit vollster Bereitwilligkeit anzuerkennen. Ja, er ist sich durchaus nicht bewusst, dass jene Wünsche und Besserungsvorschläge ihm irgendwie eine ablehnende Stellung der ganzen Einrichtung oder auch nur einzelnen Teilen gegenüber zur Pflicht machen könnten. Im Gegenteil, wenn er auch Einzelheiten beanstandet, die Notwendigkeit des Ganzen, und zwar des Ganzen in der damaligen Ausgestaltung, bleibt ihm durchaus ausser Frage.

Ist aber hiermit die Stellung gekennzeichnet, die der Reformator während des Ablassstreites dem Beichtinstitut gegenüber eingenommen hat, so sind damit auch schon im wesentlichen die Richtlinien gezogen, innerhalb deren sich, wenigstens seiner prinzipiellen Stellungnahme nach, seine Entwickelung an diesem Punkt während der nächsten Jahre, gewissermassen einer zweiten Periode, bewegt hat. Wir dürfen ja etwa mit der Fastenzeit des Jahres 1518 einen neuen — etwa zwei Jahre umfassenden — Abschnitt beginnen. Die Osterzeit dieses

---

[1]) Man vergleiche nur einmal, dass der Mann, der einen so tiefen Blick in die durch das Ablasswesen angerichteten Schäden gethan hat, für eben diesen Ablass noch empfehlende Worte hat! Gewiss, nur für den Ablass, wie er ihn aufgefasst und gehandhabt wissen will. Aber wie viele würden an seiner Stelle das gethan haben? Die meisten hätten doch, wenn sie erst zu Luthers Auffassung vorgeschritten waren, um des Missbrauchs willen das ganze Institut bedingungslos verworfen. Luther aber sagt in der 38. These, man dürfe den Ablass durchaus nicht verachten, und führt das in den Resolutionen I, 594 weiter aus: Non quod necessaria sit illa declaratio, quae in literis publicis fit indulgentiarum . . . sed quod non sit contemnenda, quia per eam etiam ecclesiae nota fit et approbatur privatim facta declaratio.

Jahres hatte eine ganze Reihe von Veröffentlichungen gebracht, die für seine Stellung zur Beichte wichtig waren.[1]) Aber auch was er in diesen Schriften und in den gleichartigen, die er in den zwei folgenden Jahren wieder aus Anlass der Fastenzeit veröffentlichte,[2]) sowie in den sonst in diese Zeit gehörenden, hier in Betracht kommenden Äusserungen sagt, ist dem Prinzip nach über das, was im obigen für die Zeit bis Anfang 1518 festgestellt ist, nicht wesentlich hinausgegangen. Auch in diesen Jahren (Ostern 1518/1520) hat Luther das Beichtinstitut an sich unbeanstandet gelassen, nur dass er die Ausstellungen, die er im einzelnen gegen die herkömmliche Ausübung desselben zu machen hat, mit grösserem Nachdruck und mit verschiedenen Erweiterungen wiederholt.

So finden wir denn auch in der jetzt zu besprechenden Epoche eine fortgehende Anerkennung des Beichtinstituts und in seinen Schriften manche Zeugnisse zu Gunsten der Beichte als Ganzes sowohl wie von Einzelheiten, die dabei seitens der Kirche gefordert wurden. Zunächst, dass ihn auch jetzt die Ablehnung des von den römischen Theologen versuchten Nachweises einer biblischen Begründung der herkömmlichen

---

[1]) Instructio pro confessione peccatorum — Eine kurze Erklärung der 10 Gebote — Sermon von Ablass und Gnade (s. S. 122 Anm. 1) — Sermo de poenitentia — Sermo de digna praeparatione cordis pro suscipiendo sacramento eucharistiae, alles 1518.

[2]) Hierher gehören: Ein kurze Unterweisung, wie man beichten soll, 1519 und Confitendi ratio, 1520; dazu hauptsächlich: Von der Bereitung zum Sterben und Vom Sakrament der Busse aus dem Herbst 1519. Hinsichtlich der an erster Stelle genannten Schrift hat zwar Brieger: Zeitsch. f. Kirch. Gesch. XI (1890) S. 150 ff. im Gegensatz zu Knaake Weim. Ausg. II, 57 dargethan, dass wir in ihr nicht ein direktes Werk Luthers haben und nicht die Grundlage der Confitendi ratio, die nach Knaake aus einer Überarbeitung der „Unterweisung“ hervorgegangen sein soll. Vielmehr ist diese eine — wohl auf Melchior Lotther zurückzuführende — Kompilation aus der wirklichen Grundschrift der Confitendi ratio, der nach Enders: Briefwechsel I, 371 am 24. Januar 1519 an Spalatin gesandten Schrift, und einer lateinischen Bearbeitung von „Kurze Erklärung.“ Immerhin gehört aber der Teil der „Unterweisung“, der uns hier hauptsächlich interessiert, eben die Bearbeitung der an Spalatin gesandten Forma confessionis, in den Anfang des Jahres 1519. — Über die Bestimmung des Endes dieser Periode s. S. 213 Anm.

Lehre von den drei Teilen des Busssakraments noch nicht zur Verwerfung dieser Aufstellungen führt, ist bereits oben — S. 126, vgl. Anm. 1 — durch eine Stelle aus dem Sermon von Ablass und Gnade nachgewiesen worden. Dasselbe lässt sich aber auch aus einer ganz ähnlichen Stelle des Sermo de poenitentia belegen, wo Luther in derselben Weise die Biblizität jener Dreiteilung bestreitet, dann sie aber doch wieder auch seinen Ausführungen zu Grunde legt.[1] Ebenso aber stellt er sich zur Ohrenbeichte überhaupt. In Contra malignum Eccii iudicium defensio, gedruckt Anfang September 1519 (Knaake II, 623), bezeugt er wieder sehr bestimmt, dass die heimliche Beichte weder von Gott geboten, noch in der ersten Zeit der Christenheit gehandhabt worden sei. Das beides könne man vielmehr nur von der öffentlichen Beichte sagen. Dennoch aber — fährt er fort — verdamme ich die heimliche Beichte nicht.[2] Und nicht nur, dass der Reformator so trotz der fehlenden biblischen Begründung an der hergebrachten Terminologie festhält[3] und das Beicht-

---

[1]) I, 324. Die betreffenden Worte sind S. 124 Anm. 1 citiert.

[2]) II, 645 zu Artic. VII: Confessionem sacramentalem dixit non esse de iure divino, sed ex institutione Innocentii III — wahrscheinlich, wie Köstlin a. a. O. I, 275 sagt, auf einer mündlichen Äusserung des Reformators beruhend; wir haben wenigstens in den auf uns gekommenen Schriften einen derartigen Ausspruch nicht, und müssen doch hier ein — wenigstens einigermassen — wörtliches Citat voraussetzen —: Dico ergo, confessio illa, quae nunc agitur occulte in aurem, nullo potest iure divino probari nec ita fiebat primitus, sed publica — folgt Schriftbeweis aus Mt. 18, 15; I Tim. 5, 19. Haec, inquam, confessio est iuris divini, ab apostolis et sequentibus servata ... Non tamen damno illam occultam.

[3]) Wir müssen uns allerdings hüten, aus diesem Festhalten an der kirchlichen Terminologie zu viel folgern zu wollen. Luther hat dieselbe auch anderweitig noch anstandslos gebraucht, wo er in der That mit der Sache längst gebrochen hatte. So schreibt er trotz der De captivit. Babylon. VI, 508ff. ausgesprochenen entschiedenen Absage an die Transsubstantiationstheorie in De abroganda missa privata, November 1521, VIII, 435 ganz unbefangen: Panem accipit (sc. Christus) et verbo, quo dicit 'Hoc est corpus meum' mutat in corpus suum, und dasselbe bezeugt Drews: Disputationen D. M. Luthers in den Jahren 1535 bis 1545 ... Göttingen 1895 I, 867: Sermo Christi creaturam mutat: prolatis verbis 'hoc est corpus meum' fit ex pane corpus Christi. Auf der anderen Seite aber dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn er nicht alsbald der kirchlichen Lehre gegenüber, in der er gross geworden war, alle die Konse-

institut als Ganzes nicht beanstanden will, auch positiv bezeugt er, dass ihm die kirchliche Beichte auch jetzt noch als heilsvermittelnde, segensreiche, ja fast unentbehrliche Einrichtung gilt. Das zeigt sich z. B., wenn er in der Predigt vom 29. Juni 1519 [1]) sagt: „Wenn du dein Herz wanken fühlst oder zweifeln, ob du in Gnaden seist vor Gottes Augen, dann ist's hohe Zeit, dass du zum Priester gehst und eine Absolution über deine Sünden begehrst." Denn wenn er hier auch wieder die Absolution in den Vordergrund stellt, so ist in seinen Worten der Rat, zur Beichte zu gehen, doch eben mit enthalten. Andrerseits gilt ihm — das hört ja erst seit De captivit. Babylon. mehr und mehr auf — in dieser Zeit die Beichte auch noch

---

quenzen zieht, die uns allerdings heute nötig erscheinen wollen. Dafür haben wir einen Beleg z. B. in den Worten VIII, 181 aus Von der Beicht, ob —, wo er empfiehlt, dem Schutzheiligen „am heymlichen ortt beychten", während er doch schon in den Decem praec. z. B. I, 412ff. sich mit grösster Entschiedenheit gegen den mit dem Heiligenkult getriebenen Missbrauch ausgesprochen hat. Vgl. auch Quaestio de viribus et voluntate hominis, 1516, I, 150 Corollar. II und die Ausführung dazu. Wie nahe übrigens den reformatorisch gerichteten Männern jener Zeit naturgemäss ein derartiges Festhalten an der kirchlichen Terminologie auch bei völlig abweichenden Anschauungen lag, zeigt in derselben Weise wie das oben für Luther Nachgewiesene und gleichfalls hinsichtlich der Transsubstantiationslehre in besonders bezeichnender Weise ein Beispiel aus einer Predigt Egrans übers Abendmahl. Hier sagt er — s. Buchwald: Die Lehre des Johann Sylvius Wildnauer Egranus in ihrer Beziehung zur Reformation dargestellt aus dessen Predigten. Beiträge zur sächsischen Kirchengesch. IV, 186 — zunächst zur Erklärung des Namens Eucharistia: „Im Graekischen heist es Eucharistia ... vnd das dehrhalben, den do diß thuen anfengklich von Christo gehandelt wurde, im abenteßen do hatt der Herre Christus dangkßagungh gethan ... Das thuen noch heut die priester, wen sie meß halden, ßo sie dangkßagungh thuen vber das brott, do das brott in fleisch gewandelt wirtt." Daneben aber steht dann der schärfste Widerspruch gegen die Transsubstantiation. „Es ist ein Sophistisch stuck, das das brott fleisch wirtt vnd der wein blutt. Das brott ist ein zceichen des fleischs vnd leichnams Christi, der wein ein zceichen des bluttes." Über Egrans Entwickelung findet sich Näheres bei Clemen: Johannes Sylvius Egranus, Zwickau 1899, und Wolkan: Die Anfänge der Ref. in Joachimsthal in Mitteilungen des Vereins f. Gesch. der Deutschen in Böhmen XXXII.

[1]) II, 249 aus Ein Sermon gepredigt zu Leipzig Peter Paul.

unbedingt als Sakrament.[1]) Vor allen Dingen aber ist eine Ausserung aus dem Jahre 1518 ausserordentlich bezeichnend für die konservative Stellung, die der Reformator damals dem kirchlichen Beichtinstitut gegenüber einnahm. Hier redet er davon, dass Erkenntnis der allgemeinen Sündhaftigkeit und Heilsverlangen die rechte Bereitschaft zum Empfang des Abendmahls zu stande bringen. „Wenn du aber — fährt er dann fort — so schwach im Glauben bist, dass du selbst das nicht leisten kannst, so ergreife das letzte Mittel der Schwachen und lass dich wie ein Kind in den Armen und dem Schoss der Mutter Kirche tragen, dass du auf den Glauben der Gesamtkirche oder den eines gläubigen Menschen, den du kennst, herzutrittst und kühnlich zum Herrn sagst: „„Sieh, Herr, ich beklage meine Schwachheit, dass ich von deiner unschätzbaren Liebe zu uns nichts oder viel zu wenig hoffe. Darum nimm mich auf den Glauben deiner Kirche an oder jenes N. N. Ich muss ja doch, lieber Herr, wie's auch um mich stehen mag, deiner Kirche gehorchen, und sie befiehlt mir herzuzutreten. So komme ich wenigstens in Gehorsam, wenn ich auch sonst nichts bringe."" Du kannst dann fest glauben, dass du nicht unwürdig herzugetreten bist." [2]) Freilich ist ja hier

[1]) Z. B. noch Confitendi ratio 1520 (nach II, 154 versandt am 25. März) VI, 163: Confessionis sacramentum. Dagegen De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (nach VI, 487: 5. August bis 6. Oktober 1520) VI, 572: Si rigide loqui volumus, tantum duo sunt in ecclesia dei sacramenta, baptismus et panis, cum in his solis et institutum divinitus signum et promissionem remissionis peccatorum videamus. Nam poenitentiae sacramentum, quod ego his duobus accensui, signo visibili et divinitus instituto caret et aliud non esse dixi (vgl. VI, 528) quam viam ac reditum ad baptismum. — Allerdings hat er auch später noch öfter die Beichte als Sakrament bezeichnet.

[2]) Aus De digna praeparatione cordis, I, 333: Vera et solida probatio est, si te inveneris inanem quidem et sine pondere salutis et iustitiae, onustum vere ac laborantem in multis malisque cupiditatibus, quibus inventis anheles, sitias gratiam et misericordiam easque non dubites te consecuturum ... Si tandem adeo infirmus es, ut nec illa te satis invent aut non possis ea praestare, apprehende illud novissimum infirmorum remedium et permitte te sicut infantem gestari in ulnis et sinu matris ecclesiae, immo cum paralytico in lectulo, ut dominus fidem illorum saltem intueatur, quando tua nulla est, id est, ut in fide vel universae ecclesiae vel hominis tibi noti accedas et audacter dicas domino Jesu: „Ecce, do-

wieder nur von der Teilnahme am Abendmahl die Rede. Aber diese war damals zweifellos an die vorher abgelegte Beichte gebunden, so dass wir also hier ein sprechendes Zeugnis haben, welches Gewicht Luther in dieser Zeit noch auf die Beichte legte. Er empfiehlt hier, zur Beichte zu gehen, selbst wenn es an der sonst mit so viel Nachdruck betonten rechten inneren Herzensstellung fehlt.[1]) Dass er aber überhaupt an der Beichte

---

mine Jesu Christe, doleo me tam infirmum, ut de tuo inaestimabili in nos amore nihil aut tam parum praesumam. Ideo suscipe me in fide ecclesiae tuae et illius aut illius N. Quidquid enim sit de me, necesse est, o domine, me obedire ecclesiae tuae, quae iubet ut accedam. In obedientia venio saltem, si nihil aliud afferam", et crede firmiter, quod non indignus accesseris. Non est dubium, quoniam obedientiam ecclesiae tanquam sibi factam acceptet. Deinde non potest fieri, ut ecclesiae fides te permittat perire. Vgl. für die hier ausgesprochene Wertung der Gehorsamsleistung auch II, 81 aus Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien (nach Knaake II, 74 Dezemb. 1518 bis 5. April 1519). Hier spricht er von dreierlei Art des „äußerlichen Gebets" und sagt: „Czum ersten" geschieht es „auß lautter gehorsam, als die Priester und geystlichen singen und lesen, Auch die, die auffgesetzte puß ader gelobte gebet sprechen. In dysen ist der gehorsam fast das beste und nahe gleych eyner leyplichen erbeyt des gehorsams . . ., Dan so viel unsprechlicher gnade ist yn dem wort Gottis, das auch mit dem munde an andacht gesprochen (yn gehorsams meynung) eyn fruchtbar gebet ist und dem teuffel wehe thut." (Zu dem Schlusssatz vgl. Erl. Ausg. 20, I, 24: Wenn wir ohne Glauben beteten, so ists zweifältig fluchen.)

[1]) Man wird sich allerdings zu hüten haben, Beichte und Abendmahl, wie das uns ja nahe liegt, als in jedem Fall zusammengehörig anzusehen. Es sind nach katholischer Anschauung durchaus zwei selbständige Sakramente, wie das ja auch heute noch mehrfach zu Tage tritt. So gehen z. B. die noch nicht kommunionfähigen Kinder doch zur Beichte, und andrerseits kann bei Kranken, sofern etwa aus physischen Gründen (Unfähigkeit zu schlucken u. s. w.) der Empfang des Abendmahls unmöglich ist, die Kommunion nach der Beichte unterbleiben. Ferner ist auch eine Abendmahlsfeier ohne voraufgegangene Beichte durchaus nicht unmöglich. Wer sich keiner Todsünde bewusst ist, kann ohne Beichte das Sakrament empfangen, und der celebrierende Priester braucht nicht zu beichten. Für diese Möglichkeit haben wir aber auch aus früherer Zeit Belege. So heisst es im Tractatus sacerdotalis Bl. f 2ᵃ: Duplex status utitur hoc sacramento (sc. eucharistiae) ad salutem, scilicet saecularis et spiritualis. Ideo quilibet habet suas cautelas . . . Primo cavendum est omnibus, ne in peccato mortali sumant hoc sacramentum. Nam sic peccarent graviter . . . Sunt autem quidam, qui sufficienter se praeparant

---

secundum veritatem, scilicet qui expellunt diabolum de corde suo per veram examinationem conscientiae et per contritionem sine iudicium poenitentiae. Et hi consequuntur gratiam et manducant digne. Alii sunt, qui praeparant se sufficienter, non tamen secundum veritatem, sed secundum probabilitatem, ita qui aestimant se carere peccato. Qui tamen si facerent maiorem conscientiae inquisitionem, invenirent se reos. Sed tamen sunt parati, quia, si scirent peccatum in se, vellent confiteri. Non tamen apponunt ad hoc omnimodam diligentiam. Et hi, quamvis gratiam non percipiant, non tamen incurrunt offensam, quia nec sumunt digne nec indigne, quamvis sint indigni. Und ebendaselbst Bl. f4ᵇ: Sacerdos ... volens celebrare, non secum habens copiam sacerdotum, si imminet scandalum populi et iam incepit canonem, vel forte quia infirmus amisit loquelam et ipse pro eo communicando vult conficere eucharistiam et celebrare missam, si talis est in proposito confitendi, quanto citius poterit, non peccat communicando. Licet autem in peccato existens non debeat sine confessione communicare. Dem gegenüber ist nun aber allerdings festzuhalten, dass in der Regel dem Abendmahl die Beichte durchaus voranzugehen hat. So heisst es wieder im Tractatus sacerdotalis Bl. f4ᵇ: Quarta cautela (sc. servanda circa sacramentum eucharistiae ex parte sumentium), ne quis, quantumcunque contritus de suis peccatis, sine confessione facta sacerdoti accedat ad communionem. Nam sic accedens peccat graviter, ex hoc, quia habet copiam sacerdotum. Vgl. Savonarola: Operetta divota nach Geffcken a. a. O. Beilagen S. 210: „Wer ohne Beichte den Leib des Herrn empfängt, sündigt tödlich“, und Vnderricht eines geistlichen Lebens, Strassburg 1509, Hasak a. a. O. 359: auch mag der Seelen Heil nicht wirken der zarte Fronleichnam unsers Herrn ohne die Beichte. Ebenso Gabriel Biel a. a. O. Bl. XX 5b[2]: Ad digne communicandum secundum omnes doctores non sufficit sola contritio, sed requiritur sacramentalis confessio. Eine Kontrolle wird freilich schwerlich geübt worden sein. Sonst könnte Luther in Ein Unterricht der Beichtkinder über die verbotenen Bücher, 1521, nicht schreiben, wenn einem die Absolution vom Priester versagt sei, solle sich der Betreffende nicht mehr um die Absolution bekümmern und auf seine Beichte und die nachgesuchte Absolution frei zum Sakrament gehen (VII, 294, dasselbe auch S. 293_{10-15}). Es wäre ja auch bei dem grossen Andrang, der in der österlichen Zeit eintrat, kaum möglich gewesen, eine solche Kontrolle auszuüben, wie sie denn auch heute in der katholischen Kirche nur in seltenen Ausnahmefällen geübt werden soll. Man wird sich damals, wie es heute geschieht, meist damit begnügt haben, es als Todsünde hinzustellen, wenn jemand — ausser in den zugelassenen Ausnahmefällen — ungebeichtet zum Sakrament gehen wollte.

An dieser Bestimmung, dass die Beichte dem Abendmahl voranzugehen habe, hat nun auch die evangelische Kirche im allgemeinen festgehalten. Allerdings hat es, trotz Kliefoths Zweifel (a. a. O. S. 345), sicher

eine Zeit gegeben, wo „in unserer Kirche Beichte und Absolution getrennt vom Abendmahl behandelt worden sind“. Kliefoth sagt, er habe trotz aufmerksamen Suchens keine bestimmten Spuren davon finden können. Er führt nur drei Stellen an, die s. E. etwas Derartiges auszusagen scheinen. Zunächst Mecklenburger Kirchenordnung fol. 42: Darum ... soll ... die Privatabsolution in der Kirche erhalten werden um vieler Ursachen willen, welche alle Betrübten, gesund oder krank, begehren mögen, so oft sie wollen; und ist dieser Brauch etlicher Kirchen nützlich, dass jede Person insonderheit vor der Kommunion die Privatabsolution sucht. Dazu Grosse Württemberger Kirchenordnung S. 97: Darum sollen die Pfarrheirn ihren Pfarrverwandten nicht allein die gemeine öffentliche Predigt thun, sondern ihnen auch ihren Dienst insonderheit anbieten. Und vornehmlich, wenn sie das Nachtmahl Christi halten wollen, sollen sie die Kirche vermahnen, dass ein jeglicher ... beichte. Endlich Johann Gerhard Loci theol. VI, 276: Privata coram ecclesiae ministro confessio ... nequaquam temere vel negligenda vel abroganda sed pie ac in vero dei timore, praesertim ab illis, qui ad sacram synaxin accedunt, usurpanda. Kliefoth bemerkt dazu — S. 346 — „die gesperrt gedruckten Worte in diesen Stellen leiten allerdings auf den Schluss, dass die Beichte und Absolution zwar hauptsächlich vor der Abendmahlsfeier, aber keineswegs allein oder ausschliesslich nur dann gehandhabt worden sei“, und der Beweis scheint mir allerdings schon durch diese Stellen, wenigstens durch die erste und dritte, erbracht zu sein, dass wirklich Beichte und Absolution gesondert, ohne nachfolgende Kommunion, begehrt werden konnten und begehrt wurden. Es lassen sich aber auch noch andere Zeugnisse dafür beibringen. Zunächst scheint eine Briefnotiz aus dem Jahre 1520 darauf hinzuweisen, dass es damals bei den Wittenberger Studenten durchaus nicht als unbedingt erforderlich galt, nach abgelegter Beichte auch zum Abendmahl zu gehen. Bei Hartfelder: Melanchthoniana Paedagogica, Leipzig 1892 findet sich S. 111 ein Brief des Studenten Thomas Blaurer an seine Mutter und seinen Bruder Ambrosius vom 4. Dezember 1520, in dem er schreibt: Luthero confessus sum nuper, qui nos exhortabatur ad manducandum corpus Christi, quod frequentes fecimus sub hoc festo. Es handelt sich hier also um Ermahnungen an solche, die dem Reformator gebeichtet hatten. Daraus folgt doch wohl, dass manche die Kommunion nach der Beichte nicht begehrten. Bezieht sich das aber allerdings nur auf die Zeit vor Aufrichtung einer evangelischen Gottesdienstordnung, so haben wir doch auch noch ein Zeugnis, dass es auch nach dieser Zeit und nach Wiedereinführung der in den Carlstadtschen Wirren abgeschafften Beichte möglich gewesen ist, zur Beichte zu gehen, auch wenn man an der Abendmahlsfeier nicht teilzunehmen gedachte. Das beweist eine Äusserung Bugenhagens. In Eyn sendebrieff Herrn Johan Bugenhagen Pomern, Pfarrer zu Wittemberg, vber eyne frage vom Sacrament. Item eyn vnterricht von der beycht

---

vnd Christlichen absolution. Wittemberg M. D. XXV Bl. B 1[b] heisst es: Ich, weil gemeiniglich alle zum Sakrament begehren zu gehen, die mir beichten, pflege es also zu machen u. s. w. Das setzt also doch auch voraus, dass nicht alle, die gebeichtet hatten, auch kommunizierten. Dass aber dies als seit längerer Zeit bestehende Gewohnheit beibehalten war, folgt doch wohl auch aus den sich mehrfach bei katholischen Schriftstellern jener Zeit findenden Ermahnungen zu häufigem Beichten (vgl. oben S. 17f.), da doch damals die Gewohnheit bestand, nur einmal im Jahr, in der österlichen Zeit, zum Abendmahl zu gehen. Man vergleiche zu Letzterem Folgendes. Bei Wetzer und Welte: Kirchenlexikon[2] III S. 732 s. v. Kommunion (von Heuser) wird zunächst darauf hingewiesen, wie allmählich die Kommunion immer seltener begehrt wurde, so dass sich das vierte Lateranische Konzil mit dem Gebot der einmaligen Kommunion begnügen musste. Auch finden sich dort Belege, wie häufigeres Kommunizieren infolge wachsender Gleichgiltigkeit immer seltener wurde. Dazu kam eine weit verbreitete Neigung der Kirchenlehrer, häufige Kommunionen als eine Entwürdigung des Sakraments zu untersagen. Das 14. und das 15. Jahrhundert, heisst es dann a. a. O. weiter, brachten im ganzen und grossen hierin keine Besserung, eher noch einen Rückgang. In den Offenbarungen der heiligen Gertrud († 1339) klagt der Herr über die Priester, welche auch begnadigten Seelen die häufige Kommunion nicht gestatten wollten. Der heiligen Lidwina (+ 1433) wollte der Priester die Kommunion nur zweimal im Jahre gestatten, und es bedurfte eines Wunders, um seinen Widerstand zu brechen. — Dazu bezeugt diese Neigung, häufigeren Kommunionen entgegenzuarbeiten, aus dem Ende des 14. Jahrhunderts auch Matthias von Janow. Er schreibt: Sciendum est, quod in temporibus, quae nunc currunt, quaestio multum invaluit, saltem inter communes et simplices, de manducatione cotidiana vel crebra a plebeiis corporis et sanguinis Jesu Christi. Et quidam doctores vel praedicatores concedunt et invitant populos ad cotidianam vel crebram sacramenti altaris perceptionem corporalem cum praeparatione praevia opportuna et vita condigna. Alii sunt, qui ex adverso reclamant et contrarium nituntur summis conatibus inducere et persuadere, videlicet quod nequaquam sit bonum, saepe laicos Christi corpore et sanguine satiari. Über den Erfolg dieses Bemühens aber berichtet er ebenfalls, dass der grössere Teil des Volkes „kaum einmal den Leib des Herrn empfängt und auch da nur gezwungen und es für missbräuchlich hält, öfter zum Sacrament zu gehen“. — Dem gegenüber bezeugt allerdings der Beschluss der Prager Provinzialsynode vom 13. X. 1388, dass Laien höchstens monatlich einmal zur Kommunion zuzulassen seien, für das Streben des Volkes das Gegenteil. Vgl. C. Höfler: Concilia Pragensia, Prag 1863 p. XLIV, und Palacky: Geschichte von Böhmen III, 1 S. 178f. Ein interessantes Zeugnis für diese ganze Entwickelung ergiebt sich aber aus einer Gegenüberstellung der Vorschriften im Tractatus sacerdotalis, also für die Zeit um 1430, und von Aussprüchen, die das um 1520 Herkömm-

liche schildern. In ersterer Schrift heisst es Bl. g 1[a], nachdem das Gebot der österlichen Beichte nach dem Canon Omnis utriusque sexus erwähnt ist: Si tamen saepius possint communicare, commendabiles sunt. Et maxime ad festa Christi, apostolorum et patronorum ecclesiae, in quibus maior devotio excitatur propter festum diem. Unde antiqua consuetudo — vgl. hierzu Höfler, a. a. O. S. XV (aus dem 12. Jahrhundert): Tribus temporibus in anno, id est in natali domini, pascha et pentecoste . . . omnes fideles ad communionem corporis et sanguinis domini accedere admonete — iure approbata habet, quod saeculares in natali domini, pascha et pentecostes de consilio debent communicare . . . et si non frequentius. Saeculares tamen personae contemplativae et feminae devotae singulis mensibus possunt communicare. Vgl. dazu Pfeffer: Directorium sacerdotale M 6[b]: Instruendi sunt . . . subditi, ut circa praecipua festa confiteantur, praesertim circa pasca, pentecostes, assumptionis virginis Mariae, omnium sanctorum, in festo dedicationis ecclesiae et in adventu domini et circa natalem Christi (man beachte die auffällige Reihenfolge!) et in principio ieiunii. Diese Anweisung stammt aus dem Jahre 1482, s. S. 18 Anm. 1. Demgegenüber schreibt Oecolampad in Ain Predig vnd vermanung Joannis Oecolampadii von wirdiger ereenbietung dem Sacrament des fronleichnam christi. Am Ende: Gedruckt in der Kayserlichen stat Augspurg durch Sigismunden Grymmen Doctor vnd Marxen Wirsung. Anno Domini MDXXI Bl. B 3. Das zwölfft Capitel. Von gewonhait järlicher empfachung des sacraments vnd wider die briester, die solches leichtlich den begerenden entziechen: Etwann was es ain täglich gewonhait diß sacrament empfachen. Auf disen tag ist es kaum ain järliche, warlich ain groß bewärung der erstorbenen lieb gottes vnd anzaygung ainer grausamen vndanckparkeit. O wie ain schmertzliche sach. Man sagt das die priester ain groß tayl vrsach seind diß übels vnd den da zů stůnd zů berueffen mit geystlichen ermanungen, die wirtschaffter oder mitesser das sy offt haymsůchten disen hayligen tisch, das eben dieselbigen mit hindertreybung vnd versagung traurig machen die begirigen vnd vnmässigklich verlangenden, vnd auch die es vnuerdient haben vnd von kainer kirchen straff verbotten abweysen oder abtringen, vnd widerumb zů den österlichen tagen so empfachen sy vnd lassen zů geen mit den hayligen menschen die aller verlornesten on vnderschaid. — Dasselbe bezeugt dann die aus Jakob Strauss auf S. 79 citierte Stelle und ein anderer Ausspruch aus derselben Predigt Bl. D 2[b]: Ist auch auff gehebt die frucht vnd der war Christenlich geprauch von dem hochwirdigsten sacrament vnd das gemein Christen volck gar ereussert vom tisch gotes, das man nit mehr dann eynfart im jar vnter einer gestalt den Christen menschen tzu lest. Vgl. dazu Sylvius Egranus (nach Buchwald a. a. O. S. 194), der sagt: Wenn ich ein Pfarrherr wehr, ßo wolde ich alle Sonntage nach zcurichten laßen das Sacramentt . . . . Dardurch wurden ir vill abgewandt werden von

ihrem sundlichen leben, die sunst des Jhares ein mahl nauertt from sein. Das wehrett zwehen adder drey tage nach Ostern, darnach gehett es wie es sall vnd wie es vor gegangen ist. Dazu auch Luthers Ausspruch im Unterricht der Beichtkinder VII, 295: „laß dirß nit seltzsam sein, ob du das selb jar nit zum sacrament gahist“ und ähnlich öfter, sowie ein Mandat des Markgrafen Philipp von Baden vom 26. März 1526 bei Fester: Religionsmandate Philipps von Baden. Zeitschr. f. Kirchen-Gesch. XI S. 307 ff.: Demnach ist unser meinung, du wollest alle pfarrer deines ampts für dich beschicken, inen anzeigen, das wir us allerhand ursachen der meinung seient . . . das denjenen, so zu disen osterlichen zeiten offentlich in der kirchen dieses hochwurdig sacrament empfahen wollen, das inen solichs wie bisher etwas langer zeit gewonlichen geubt, under einer gestalt gereicht und geben werd. — Aus dem allen geht zur Genüge hervor, dass die Gewohnheit, nur einmal im Jahre zu kommunizieren, ganz allgemein war. Natürlich bezieht sich das nur auf die Laien. Für die Priester war ein häufiges Empfangen des Abendmahls sogar geboten. Und wenn das Provinzialkonzil von Florenz vom Jahre 1517 und 1518 (Rubr. IX cp. 7) ganz allgemein verordnet: Priester sollen alle Wochen einmal beichten (vgl. Hefele-Hergenröther: Conciliengeschichte VIII, 749), so ist damit doch wohl auch wenigstens die Möglichkeit allwöchentlicher Kommunion nahegelegt. Dass dieselbe aber von Geistlichen wirklich so häufig begehrt und empfangen wurde, dafür haben wir ein Zeugnis aus Luthers eigenem Leben und Kreise. Fröschel berichtet in Vom Priesterthumb der rechten, warhafftigen, Christlichen Kirchen. Wittenberg (Peter Seitz) 1565. Vorrede Bl. a 2^{b} ff.: „. . . als ich hieher gen Wittemberg komen bin / Anno 1522. Da hab ich's also gefunden in der kirchen . . . am Sontag und auff die Fest / da predigt Doctor Martinus allwegen in seinem Closter / im Chor in seiner Kirchen / da that er eine kurtze vermanung / zu seinen Fratribus / darnach trat der Prior vber den Altar / vnd recitirt laut die verba coenae Domini, und porrigiret alda domino Doctori Martino Luthero zum ersten das Sacrament / darnach den Fratribus / die jm / dem D. Mart. Luth. selig nachfolgeten.“ Wir hören also von sonntäglichem Abendmahlsgenuss Luthers und seiner Klosterbrüder. Ein ähnliches Zeugnis aber haben wir für Luther auch noch aus dem Jahre 1530. Veit Dietrich berichtet nach Porta: Pastorale Lutheri. Neue Ausgabe. Nördlingen 1842. S. 392. „in einer Vorrede an . . . guten Freund“, dass er während des Reichstags zu Augsburg mit Luther zusammen in Coburg gewesen sei. Dieser habe „seinem Gebrauche nach gemeiniglich in 14 Tagen oder eher die heilige Absolution und hochwürdige Sacrament empfangen von dem Herrn Pfarrherrn des Orts, Johann Groschen“. Dass übrigens Luther seinerseits um diese Zeit auch die Gemeinde zu häufigem Abendmahlsgenuss ermahnte, beweist eine Predigt aus dem Jahre 1520 (vom 21. XII. ?), wo es IX, 496 heisst: Adhortor,

durchaus festhalten will, hat er auch sonst bezeugt und ausdrücklich ausgesprochen. Noch Ende 1519 schreibt er im Sermon von dem Sakrament der Busse (nach Knaake II, 709: Oktober 1519): „dass nicht abermal mir jemand Schuld gebe, ich verbiete gute Werke, so sage ich, man soll mit allem Ernst Reue und Leid haben, Beichte und gute Werke thun“ (II, 719). Das ist doch, wenn er auch die Mahnung zu ernster Reue an den Anfang stellt, eine deutliche Bekundung, dass er nicht im Sinne hat, die Beichte zu beanstanden. Und wir haben aus derselben Zeit ein noch weiter gehendes Zeugnis. Im Sermon von der Bereitung zum Sterben (Knaake II, 680: Anfang Oktober 1519) bezeichnet er es geradezu als eine dem Menschen zu teil gewordene besondere Gnade, wenn er vor dem Ende hat seine Beichte ablegen können. „Welchem ..... die Gnade und Zeit verliehen ist — schreibt er II, 692 —, dass er beichtet, absolviert, berichtet und beölet wird, der hat wohl grosse Ursache, Gott zu lieben, zu loben und zu danken und fröhlich zu sterben.“ Und wie an der Beichte selbst, so hält er auch in dieser Zeit — wenigstens in gewissem Sinne s. S. 188 ff. — noch an der heilsvermittelnden Stellung des Priesters fest, wie das ja bei all den soeben citierten Aussprüchen als selbstverständliche Voraussetzung gelten muss und im Anschluss an die

---

ut saepe communicetis. Vellem singulis dominicis vel saltem quotannis duodecies aut pluries.

Ist es also nach Vorstehendem durchaus die Regel gewesen, dass die Laien nur einmal im Jahre zur Kommunion gingen, ja, dass häufigeres Kommunizieren von den Priestern direkt verwehrt wurde, während häufiges Beichten dagegen ernstlich angeraten wird, so folgt auch daraus, dass jene Trennung von Beichte und Abendmahl am Ausgange des Mittelalters etwas durchaus nicht Ungewöhnliches war. Aber das galt nur hinsichtlich der Selbständigkeit der Beichte. Auf diese brauchte das Abendmahl nicht immer und in jedem Falle zu folgen. Umgekehrt war es bis auf wenige Ausnahmefälle durchaus erforderlich, dass man vor dem Abendmahl zur Beichte ging. So werden wir auch gegenüber jener Äusserung aus De digna praeparatione cordis — s. S. 152 — annehmen dürfen, dass bei jener Aufforderung, zum Abendmahl zu gehen, die Beichte als selbstverständliche Vorbedingung der Kommunion vorausgesetzt war, noch dazu bei so unvollkommenen Christen, wie die, von denen dort die Rede ist. Damit aber ist dann die Beweiskraft jener Stelle in unserem Sinne erwiesen.

zuletzt angeführten Worte ausdrücklich bezeugt wird. Denn hier heisst es weiter: In dem Sakrament handelt, redet, wirkt durch den Priester dein Gott Christus selbst mit dir .... Daraus folgt, dass die Sakramente, das ist die äusserlichen Worte Gottes, durch einen Priester gesprochen, gar ein grosser Trost sind.

Hat aber so der Reformator in dieser Zeit noch für die Beichte überhaupt als kirchliche Institution so viel Anerkennung, so wird es leicht begreiflich, dass er auch im einzelnen die von der Kirche erhobenen Forderungen in weitem Umfange unbeanstandet lässt. So hat er, wie das schon S. 134f. in den Citaten aus Sermo de poenitentia und De digna praeparatione cordis zum Ausdruck gekommen ist, gegen das Beichten der einzelnen Sünden, und zwar aller Sünden, sobald es sich um erkannte Todsünden handelt, nichts einzuwenden, wie er das gleichfalls im Sermo de poenitentia ausdrücklich betont. Alles andere, was nicht Todsünde ist, will er freilich nicht dem Priester, sondern nur Gott gebeichtet wissen. Aber er fügt ausdrücklich hinzu — und zwar nicht mit der Absicht einer Beschränkug der Beichtbekenntnisse, sondern im entgegengesetzten Sinne —, dass es schwer ist, die Todsünden von den erlässlichen zu unterscheiden, wenn sie nicht direkte Thatsünden sind oder mit offenbarer innerer Zustimmung begangen wie z. B. Fluchen, Stehlen, Morden, Unkeuschheit, Verleumdung, Zorn, Erbitterung u. s. w.[1]) Ebenso lässt er ferner in Ein kurtz underweysung, wie man beichten soll (vgl. S. 148 Anm. 2) die Verpflichtung zur Namhaftmachung der einzelnen Sünden noch durchaus unbeanstandet, wenn er sich dabei auch gegen die Forderung, dass alles, was an Todsünde im Menschen und an ihm sei, gebeichtet werden müsse, mit der Begründung ausspricht, dass damit etwas Unmögliches verlangt werde (so schon 1518. S. S. 167 Anm. 2), wie er auch vor zu weit gehender Spezialisierung der einzelnen Sünden warnt (II, 59ff.).

---

[1]) I, 322: Duplici sis confitendi modo instructus. Uno, quo sacerdoti omnia manifeste mortalia confiteris, quam difficile sit discerni mortalia a venialibus, nisi sunt in opere manifesto aut evidenti consensu cordis, ut maledictio, furtum, homicidium, luxuria, detractio, ira, amaritudo etc. Alio, quo deo confitearis reliqua omnia.

In derselben Schrift aber hat er dann weiter die Forderung, dass man „die Sünden des Herzens, die heimlich und allein Gott bekannt sind“ beichten soll, auch seinerseits noch erhoben oder wenigstens diese Forderung nicht beanstandet (II, 59), und auch 1520 in der Confitendi ratio wagt er wenigstens noch nicht, bestimmt dagegen aufzutreten. Er möchte diese Verpflichtung jetzt freilich am liebsten bestreiten, weil man keinen vernünftigen Grund oder Schriftbeweis dafür anführen könne. Aber er lässt doch die Möglichkeit offen, dass die Beichte auch solcher verborgenen Sünden des Herzens nötig sei, und schränkt es, wie schon in „Kurze Unterweisung“ nur auf diejenigen ein, denen man wider göttliches Gebot innerlich zugestimmt habe (folgen Beispiele)[1]). Ferner aber hat er die Verpflichtung, auch die einzelnen Sünden dem Priester zu beichten, im Sermon von der Bereitung zum Sterben, also Ende 1519, noch selbst sehr nachdrücklich betont, indem er sagt — II, 686: Solch Zurichten und Bereiten auf diese (letzte) Fahrt besteht zuerst darin, dass man sich mit einer lauteren Beichte, sonderlich über die grössten Stücke und die, welche durch möglichsten Fleiss zur Zeit ins Gedächtnis gerufen werden können, und mit den heiligen, christlichen Sakramenten des heiligen, wahren Leibes Christi und der Ölung versorge. Ja, im Sermon von dem Sakrament der Busse, also etwa gleichzeitig, schreibt er sogar — II, 731: Es ist...nicht ohne Besserung, dass man auch geringe Sünden beichtet,

---

[1]) VI, 161. An peccata cordis occulta ac sic soli deo et homini, qui fecit ea, cognita partineant ad confessionem sacramentalem, extra meum captum est. Libentissime negarem: nec enim ulla via aut ratione aut scriptis probari potest . . . . Igitur alius id explicet: hoc ego contentus sum, quod non omnia peccata cordis sunt confitenda. Si autem aliqua sunt confitenda, ea tantum assero, quae ipse manifeste scit sese contra divina mandata in corde statuisse, hoc est non simplices cogitationes de virgine aut muliere aut e contra mulieris de adolescente, nec ipsas affectiones nec ardorem libidinis mutuum seu inclinationes ad sexum alterum quantumlibet foedum, addo nec passiones talium. Und 162: Igitur si oportet confiteri omnino haec occulta cordis, tantum ea, quae pleni sunt consensus in opus, confiteantur, qualia in iis, qui cupiunt pie vivere, vel raro vel nunquam contingunt, etiamsi assidue affectionibus et passionibus talibus vexentur.

sonderlich wenn man sonst keine Todsünden weiss.[1]) Und aus solcher Anschauung heraus lässt er sich dann auch sogar die Beichtfragen gefallen, wie sie ja nach der kirchlichen Anschauung so überaus wichtig und wesentlich waren. Gleichfalls im Sermon von dem Sakrament der Busse findet sich nämlich die Äusserung: Will man einen fragen in der Beichte oder sich einer selbst erforschen, ob er wahre Reue habe, so lass ich's geschehen. II, 720. — Mag das freilich ja schon ausserordentlich abstechen von dem, was man sonst in den Beichtbüchern fand oder von den Beichtpriestern hören konnte, dort eine gar nicht ernst genug zu nehmende Verpflichtung, hier ein einfaches Geltenlassen, es ist doch bezeichnend, dass der Reformator eben dies „ich lass es geschehen" ausspricht, trotzdem er sich schon mit den ernstesten Worten (s. S. 137 f. und S. 173 am Anfang) darüber geäussert hat, welches Unheil gerade diese Beichtfragen, dies Drängen auf möglichst erschöpfende Darlegung aller einzelnen Sünden und der bei ihnen in Betracht kommenden Nebenumstände angerichtet hat.

Von diesem Nachgeben und Geltenlassen der kirchlichen Praxis gegenüber haben wir aber auch noch andere interessante Beweise. Luther hat sich, wie S. 137 dargelegt ist, bereits in den Dekalogpredigten gegen das übertriebene Spezialisieren bei der Beichte ausgesprochen. Er bezweifelt den Nutzen jener Sündenkategorieen und weist auf mannigfache dadurch entstandene Missstände hin. Von dieser Anschauung ist er natürlich auch nicht wieder zurückgekommen. Vielmehr sucht er durch seine Beichtanweisungen, die er 1518 herausgab, Instructio pro confessione peccatorum und Kurze Erklärung der zehn Gebote,[2])

---

[1]) So geht Luther also auch hier, wie das S. 164 des weiteren nachgewiesen ist, über Duns Scotus hinaus. Vgl. S. 163 Anm. 1 am Ende.

[2]) Ich setze mit Absicht die Instructio an die erste Stelle. Knaake, der die umgekehrte Reihenfolge hat, scheint die Instructio für eine Übertragung der Kurzen Erklärung zu halten. Er schreibt I, 247: Luther verfasste nach Art früherer Beichtspiegel eine kurze Erklärung der zehn Gebote und gab sie spätestens zu den Fasten 1518 deutsch und lateinisch heraus. M. E. ist umgekehrt die Kurze Erklärung für eine Übertragung der Instructio zu halten. Das scheint mir aus einem Vergleich der gegen das Ende beider Schriften sich findenden Ausführung zu folgen, in der Luther den Nachweis führt, dass die in den sonstigen Beichtkatalogen

jener übertriebenen Spezialisierung entgegenzuarbeiten, indem er, wie das schon in den Dekalogpredigten zum Ausdruck gekommen ist, vgl. S. 130, nachweist, dass alles, was in jenen Beichtkatalogen enthalten sei, sich auf die zehn Gebote zurückführen lasse. Aber dann zeigt sich wieder deutlich seine Zurückhaltung. Er geht nicht so weit zu sagen, man solle die Behandlung jener Kategorieen aufgeben und sich lediglich an die Gebote halten. Im Gegenteil, was er in Bezug auf die sonst üblichen Sündengruppen sagt, klingt so, als wolle er durch den Hinweis, dass sie in den Geboten enthalten seien, sich nur gegen den Vorwurf verteidigen, dass er sie nicht behandelt habe. Er wagt deshalb auch durchaus nicht, jene Unterscheidungen direkt für überflüssig und unnütz zu erklären. Das Einzige, was er wirklich dagegen sagt, zeigt vielmehr nur erst recht deutlich, wie sehr auch er noch in den ihm von Jugend auf gewohnten Lehren befangen ist. Dies Einzige ist nämlich eine Bemerkung gegen die sechs Sünden wider den heiligen Geist. Von ihnen sagt er, sie seien zu spitzfindig, als dass man die einfachen Leute mit ihnen quälen dürfe, ein Verständnis dafür von denselben verlangen oder sie gar zum Beichten dieser

---

sich findenden Kategorieen von Sünden in den Geboten enthalten sind. Hier stimmen nämlich beide Schriften — I, 262_{14} ff. und 254_{3} ff. — zunächst fast wörtlich überein, nur dass die Instructio geringe Erweiterungen hat. Dann schliesst aber die betreffende Darlegung in der Kurzen Erklärung, nachdem gesagt ist, dass die rufenden und stummen Sünden gegen das 5., 6. und 7. Gebot verstossen, mit einem „etc." ab, während die Instructio sich noch darüber auslässt, wie die Behandlung der sieben Gaben des Geistes, der acht Seligkeiten, der sieben Sakramente und der sechs Sünden gegen den heiligen Geist sich erübrigt, wenn man die Gebote der Beichte zu Grunde legt, und dann mit der in S. 163 Anm. 1 citierten Bemerkung schliesst. Daraus folgt m. E., dass der Instructio die Priorität zuzuschreiben ist. Sprechen dafür schon die erwähnten Erweiterungen in der lateinischen Schrift, die zu belanglos sind, als dass sie für beabsichtigte Ergänzungen des deutschen Textes gelten können, so lässt sich das „etc." am Ende der „Kurzen Erklärung" viel eher verstehen, wenn man darin eine Zusammenziehung der in der Instructio noch folgenden weiteren Ausführung sieht, als bei der umgekehrten Auffassung. Was in dem lateinischen Text noch folgt, bringt doch eben wieder so wenig Wesentliches, dass man nicht absehen kann, was den Reformator veranlasst haben könnte, diese Zusätze für wichtig zu halten.

Sünden anhalten könne.[1]) Aber wohlgemerkt! Nur auf die einfachen Leute bezieht sich seine Bemerkung. Gebildete Menschen also und gefördertere Christen müssen nach seiner Meinung auch jene Unterscheidungen kennen und bei der Beichte berücksichtigen. Es ist hier also wieder dieselbe Erscheinung wie bei den Decem praecepta: die praktische Bethätigung steht der theoretischen Erkenntnis nach. Hier steht die trotz allem vorher Gesagten weitgehende Anerkennung der Sündenkategorieen auf derselben Linie wie dort — vgl. S. 130 — die eingehende Behandlung der Todsünden, die auf die Darlegung folgt, dass eine Besprechung jener eigentlich unnütz sei, da sie ja in den Geboten enthalten seien.

Gerade aber in Bezug auf die Todsünden müssen wir nun uns noch mit einigen Aussagen des Reformators beschäftigen. Es ist schon S. 135 und 159 die im Sermo de poenitentia vorliegende Äusserung berührt, wonach er für die offenbaren Todsünden die Notwendigkeit der Beichte festhält. Derartige Aussprüche aber finden sich noch mehrfach, teils in Form direkter Forderungen, teils als stillschweigende Voraussetzung, die anderweitigen Darlegungen zu Grunde liegt. Hierher gehören zunächst die in diese Zeit fallenden Bemerkungen, in denen er es als unbedingt nötig hinstellt, dass man ohne Todsünden zum Sakrament gehe. Es muss doch gewiss ohne Todsünde sein, wer ohne Schaden zum Sakrament gehen will, lesen wir in Kurze Erklärung (I, 255), und in völliger Übereinstimmung damit äussert er sich in der ziemlich gleichzeitigen Schrift De digna praeparatione.[2]) Damit aber will er nicht etwa betonen,

---

[1]) I, 262: Sex . . . peccata in spiritum sanctum contra primum praeceptum sunt, quia contra fidem, spem, caritatem. Sed subtiliora sunt, quam ut simpliciores fatigandi sint eorum cognitione, multo minus confessione, ut sunt obstinatio, impugnatio contra fidem, desperatio, praesumptio contra spem, finalis impoenitentia, invidentia fraternae gratiae contra caritatem dei et proximi.

[2]) I, 332: Oportet . . . . accessurum ad sacramentum esse certissimum, se sine peccato mortali esse, si non velit iudicium sumere. At impossibile est, ut ex se et suis viribus certus fiat, iuxta illud 'Delicta quis intelligit? ab ocultis munda me, domine' . . . Relinquitur itaque, ut certitudo illa stet super firmam infallibilemque petram, id est Christum et verbum eius. Vgl. Duns Scotus a. a. O. IV, 17 qu. un. § 25: Domine,

dass, wer sich keiner Todsünde bewusst ist, daraufhin zum Abendmahl gehen kann. Duns Scotus hatte das freilich gelehrt. Er giebt — vgl. die Citate S. 163 Anm. 1 am Ende — die Möglichkeit zu, dass viele ein Jahr lang, ja sogar noch viel längere Zeit ohne Todsünde bleiben, und dass daher ein Beichtender die Zulassung zum heiligen Mahle begehre mit der Begründung: „Ich danke Gott, dass ich mir seit der letzten Beichte keiner Todsünde bewusst geworden bin.“ Aber bei Luther zeigt sich hier wieder die tiefere Sündenerkenntnis. Er will jene Meinung um des Psalmwortes willen „Wer kann merken, wie oft er fehlet“ nicht gelten lassen, und der Wortlaut der hier in Rede stehenden Äusserung zeigt, dass er dabei die Verpflichtung, sich durch Beichte und Absolution von Todsünden zu reinigen, im Auge hat. Dies Beichten der Todsünden wird dann aber auch anderweitig noch ausdrücklich gefordert. In Kurze Unterweisung, wie man beichten soll, schreibt er — II, 60 —: Darum soll der Mensch die Todsünden beichten, die offenbar Todsünden sind, und die sein Gewissen zur Zeit seiner Beichte beschweren. Ähnlich aber steht's auch in der Confitendi ratio. Wenn der Reformator sich hier in längerer Ausführung darüber auslässt, dass es unmöglich sei, alle Todsünden wissen, geschweige denn beichten zu können, so lässt er doch die Forderung gelten, dass man alle Todsünden, die man wisse, auch beichten soll (VI, 161 f. Das Nähere s. unten S. 168 ff.).

So werden wir also sagen müssen: auch auf diesem Standpunkt seiner Entwickelung lassen sich die mannigfachsten Beweise dafür erbringen, dass Luther das Beichtinstitut nicht antasten will, wie sich denn auch noch ein direktes Zeugnis dafür gewinnen lässt aus der vermutlich Ende Februar 1519 (Knaake II, 66) veröffentlichten Schrift: Unterricht auf etliche Artikel, die ihm von seinen Abgönnern aufgelegt und zugemessen werden. Zwar ist Brieger (Zeitsch. für K.G. XV (1895) S. 212) mit überzeugenden Gründen der von Knaake

---

regratior deo, quia ex quo fui ultimo confessus, non habeo conscientiam de peccato mortali, date mihi eucharistiam! Und ebenda § 32: Nec est incredibile, multos esse in ecclesia, qui per annum vivant sine mortali, imo per dei gratiam multi multo maiori tempore sine peccato mortali se custodiunt. Vergl. Seeberg: Theologie des D. Sc. S. 232 und 420.

a. a. O. vertretenen Anschauung entgegengetreten, es sei der „Unterricht" die Schrift, durch welche Luther das Karl von Miltitz gegebene Versprechen erfüllt habe, durch einen „Zettel" jeden zu ermahnen, der römischen Kirche zu folgen und seine Schriften nicht zur Schmach, sondern zur Ehre derselben zu verstehen. Doch aber behält die Schrift die Tendenz, die in den bisherigen Veröffentlichungen des Reformators enthaltenen Widersprüche gegen kirchliche Lehren zu mildern. Darum aber eben beweist sie, wie vollständig es Luther an dem Bewusstsein gefehlt hat, als sei er irgendwie gegen das kirchliche Beichtinstitut aufgetreten. Er spricht nämlich hier „von der lieben heiligen furbit", von Fegfeuer, Ablass, guten Werken, von der römischen Kirche und weist in allen diesen Punkten die Auffassung zurück, als habe er gegen die Kirche und ihre Lehren opponieren wollen. Von der Beichte aber findet sich nirgends ein Wort. Er kann also nicht daran gedacht haben, dass man ihn auch deswegen verdächtigen könne, wie denn ja in der That seine gelegentlichen Aussagen über die Beichte, wenn sie auch mannigfaltige Besserungsvorschläge und Beanstandungen der üblichen Praxis enthielten, damals noch von keiner Seite in den Streit hineingezogen waren. So fühlt er sich damals also weder selbst als Gegner der Beichte, noch wird er von seinen Widersachern dafür ausgegeben.

Dem gegenüber müssen wir nun aber auf die Beanstandungen von Einzelheiten eingehen, wie wir sie in den hier besprochenen Jahren bei Luther finden. Sie beziehen sich zunächst auf den Umfang der Beichtbekenntnisse. Das Erste, was wir ihn auch hier wieder beklagen hören, ist das Übermass, das er überall hinsichtlich des Aufzählens der einzelnen Sünden zu Tage treten sieht. Es gereicht ihm zu tiefem Schmerze, wenn er sehen muss, wie die Beichte den Leuten zu einer wahrhaften Qual gemacht wird dadurch, dass man sie zwingt, zu beichten und sich Gewissensbedenken zu machen in Bezug auf Dinge, die gar nicht als Sünden anzusehen sind oder höchstens als erlässliche.[1]) Zwar ist er, s. S. 31,

[1]) Contra malignum Eccii iudicium II, 645 in unmittelbarem Anschluss an das S. 149 Anm. 2 am Ende Citierte: Non tamen damno illam occultam (sc. confessionem) nisi quod doleo ipsam esse in carnificinam

der Meinung, dass die Beichte der erlässlichen Sünden nach Lehre der Kirche nicht verlangt werden soll. Aber er weiss auch sehr wohl, in wie weitem Umfange es dennoch geschieht. Er weiss ja, wie viele Vorhaltungen den Beichtenden immer wieder darüber gemacht werden, wie schnell eine an sich leichte Sünde durch begleitende Umstände zur Todsünde werden kann, und wie oft die Leute deshalb ermahnt werden, ja alles zu beichten. Darüber sind ja viele zu der Ansicht gekommen, sie dürften nicht eher ihre Beichte beschliessen, als bis sie sich durch ihr Bekenntnis von jeglicher Sünde gereinigt hätten. (Vgl. das S. 78 über Hieronymus Schurff Berichtete.) Darum ängstigen sie sich und quälen sich mit dem Erforschen und Bereuen ihrer Sünden, dass es — wie er sagt — eine wahre Folter für die Gewissen wird, bis sie alles gebeichtet haben, die täglichen Sünden nicht nur, sondern was überhaupt keine Sünde ist.[1]) Und so wendet er sich denn mit aller Entschiedenheit dagegen. Man soll keineswegs sich vornehmen, ruft er schon 1518 aus, die täglichen Sünden zu beichten. Und dann weiter: auch

---

quandam redactam, ut cogantur homines confiteri et scrupulos facere de iis, in quibus nullum est peccatum aut veniale tantum.

[1]) De digna praeparatione I, 331 f.: . . . illud Apostoli I. Corin. 11 'Probet autem seipsum homo etc.' . . . multi sic intelligere videntur, ac si velit apostolus, nos non ante debere accedere quam donec invenerimus nos dignos et puros ab omni peccato. Ideo sibi ipsis faciunt angustiam et carnificinam conscientiae discutiendo, conterendo, confitendo non solum venialia, sed ea, quae non sunt peccata. Vgl. Sermo de poenitentia I, 322: multi confitentur in quinque sensibus, septem donis, septem sacramentis, octo beatitudinibus et aliis multis distinctionibus peccatorum, velut id curantes, ut nullum peccatum non confiteantur, cum tamen inter ea quandoque nullum vel vix veniale sit peccatum, et fatigant frustra sacerdotem perduntque tempus ac aliis sunt impedimento. Dazu Confitendi ratio VI, 161, wo er sagt, von der Anleitung der Beichtpriester rühre es her, ut multi multa confiteantur, nescientes an sint peccata necne. Et ad id impelluntur per illud Gregorii: Bonarum mentium est, ubi culpa non est, culpam agnoscere. Hoc enim coram deo praestandum etiam sibi praestari volunt, nec interim vident, si id homini esset praestandum, tota vita nihil aliud oporteret fieri quam confiteri atque etiam ipsam confessionem alia confessione confiteri. Zu den Schlussworten vgl. die ähnliche Äusserung aus dem Sermon vom Sakrament der Busse. II, 721: Sollte man alle Sünden beichten, so müsste man alle Augenblicke beichten, da man in diesem Leben nie ohne Sünde ist.

nicht alle Todsünden, weil es unmöglich ist, alle Todsünden zu kennen und zu Unmöglichem niemand verpflichtet werden kann.[1]) Und diese Mahnungen kehren, weil's ihm ja immer wieder entgegentrat, wie nötig sie waren, häufig wieder, sowohl hinsichtlich der erlässlichen wie der tödlichen Sünden. So hat er die Kurze Unterweisung II, 59 f. (siehe S. 160) aufgestellte Forderung, dass man auch die geheimen sündigen Gedanken beichte, dahin eingeschränkt, diese Beichte dürfe sich nur auf die geheimen Sünden beziehen, „die der Mensch wider die Gebote Gottes gerade bei sich beschlossen hat zu vollbringen. Denn es ist unmöglich — fügt er hinzu — den Vorsatz zu haben, die Sünden, die tägliche genannt werden, zu meiden, denn die gegenseitige Neigung des männlichen und weiblichen Geschlechts hört nicht auf, auch ruht der Teufel nicht, und unsere Natur ist ganz sündhaft." II, 60.[2]) Darum mahnt er denn auch im Sermon vom Sakrament der Busse (Oktober 1519) direkt: „man soll die täglichen Sünden nicht dem Priester, sondern allein Gott bekennen" (II, 720), und erweitert das zu dem S. 33 citierten Ausspruch, dass es schwer sei, die täglichen von den Todsünden zu unterscheiden, so dass niemand eine bestimmte Anweisung dafür geben könne. In der Confitendi ratio aber sagt er sogar, als er in der S. 160 geschilderten Weise die Frage nach der Notwendigkeit, auch geheime Gedanken zu beichten, wieder aufnimmt, er habe öfter den Verdacht gehabt, es sei diese ganze Forderung eine auf dem Geiz oder der Neugier oder wenigstens der Willkür der „Prälaten" beruhende

---

[1]) Sermo de poenitentia I, 322: Nullo modo praesumas confiteri peccata venialia, sed nec omnia mortalia, quia impossibile est, ut omnia mortalia cognoscas. Ad impossibile autem nemo obligatur. Unde in primitiva ecclesia solum manifesta mortalia confitebantur. Vgl. Pro veritate inquirenda ... conclusiones, 1518, Th. 46 f. I, 633: Sicut venialia peccata non pertinent ad confessionem et absolutionem clavium, ita nec omnia mortalia. Si homo teneretur omnia mortalia confiteri et ab eis absolvi, teneretur ad simpliciter impossibile; dazu S. 159 Anm. 1, sowie S. 31 Anm. 1 und S. 140 Anm. 1.

[2]) Ebenso Confitendi ratio VI, 161 — s. S. 160 Anm. 1 —, nur dass hier der Vorsatz, alle geheimen Gedankensünde zu beichten, nicht nur unmöglich, sondern auch eitel und lügenhaft genannt wird: impossibile et vanum et mendax. VI, 162.

Erfindung; sie hätten auf diese Weise die Gemeindeglieder dazu bringen wollen, sich vor ihnen zu fürchten. Nach seiner Auffassung aber bedeute jenes Verlangen einen schlimmen Eingriff in die Rechte Gottes, eine Anmassung des ihm allein zustehenden Gerichts, besonders wenn man die Leute zu jenen Bekenntnissen zwinge.[1])

Ist aber so die oben angeführte Äusserung über die Beichte der erlässlichen Sünden des weiteren entwickelt und begründet, so hat der Reformator auch über seine Beanstandung der hinsichtlich der Todsünden üblichen Beichtpraxis sich noch zu verschiedenen Malen ausführlich geäussert. So schreibt er, indem er die S. 166 Anm. 1 citierte Äusserung aus De digna praeparatione erweitert, in Eine kurze Erklärung I, 256, wieder mit Bezugnahme auf 1. Kor. 11, 28: Sollte der Apostel uns in diesen Worten auferlegt haben, dass wir uns selbst erforschen sollten, bis wir gewiss wären, ob wir ohne Todsünde sind, hätte er uns Unmögliches auferlegt und uns allesamt des heiligen Sakraments beraubt. Darum ist es genug, wenn du keine Todsünde gewisser, grober Weise weisst oder einen gewissen Vorsatz zur Todsünde. Das Übrige befiehl der Gnade Gottes.[2]) Ebenso lässt er sich über die schon im Sermon von dem Sakrament der Busse besprochene Schwierigkeit, festzustellen, wann eine erlässliche Sünde zur Todsünde werde — s. S. 33 —, in der Confitendi ratio weiter aus. Er legt hier dar, dass kein Mensch wissen könne, wann Überhebung, eine Begierde oder der Neid im Herzen zu einer Todsünde geworden sei. Erst recht aber könne das der Priester nicht wissen, dessen Urteil eben nur Todsünden unterstehen sollen. Denn wer (wie jeder Mensch) sein eigen Herz nicht einmal genügend kenne, der könne erst recht nicht eines

---

[1]) VI, 161: Saepius . . . mihi suspicio fuit, esse id totum inventum vel avarorum vel curiosorum aut certe tyrannorum praelatorum, qui hac via populum Christi in terrorem sui adduxerint. Nam id est — meo iudicio — penitus in iudicium dei manum immittere et forum dei violare, praesertim si cogantur ad id homines.

[2]) Vgl. Pro veritate inquirenda . . . conclusiones Th. 49 I, 633: Ea tantum debet confiteri, quae vel sibi vel aliis certa sunt esse mortalia, id est crimina.

anderen Herz durchschauen.[1]) Dann aber schreitet er hier dazu fort nachzuweisen, wie überhaupt aus dieser Unterscheidung zwischen erlässlichen und Todsünden nur Gewissensverwirrung folge. Wenn nämlich, sagt er, die Leute hörten, dass etwas als erlässliche Sünde gelte, würden sie sicher und liessen alle Scheu vor Gott fahren, als ob er solche Sünden überhaupt nicht beachte. Umgekehrt aber, wenn sie hörten, irgend eine sündige Regung des Herzens oder das Nichtbefolgen irgend einer kirchlichen Vorschrift oder irgend eine unbedeutende Kleinigkeit, die sie sich hätten zu schulden kommen lassen, sei Todsünde, da bleibe für das Vertrauen auf Christus gar kein Platz mehr in ihrem Herzen, das in seiner Angst und Verwirrung einem ungestümen Meere gleiche.[2]) Daraus aber folgert er dann wieder weiter, man müsse bei der Beichte sorgfältig unterscheiden, was gegen göttliches Gebot und was nur gegen menschliche Satzungen verstosse.[3]) Vor allem aber müsse man

---

[1]) VI, 161: . . . impossibile, ipsi homini scire, quando mortaliter superbierit vel concupierit vel inviderit in corde. Et quomodo hoc sacerdos sciet, qui ad mortalia tantum positus est iudicanda? Alienum cor cognoscet, qui suum non satis novit?

[2]) VI, 162: Huc pertinet theologorum quorundam audacissimum genus . . . qui aggressi sunt nobis discernere peccatum mortale et veniale, scilicet ut, ubi audierint homines esse aliquod peccatum veniale, securi sint et dei timorem — ac si veniale ipse nihili pendat (vgl. hierzu die Widerlegung dieser Auffassung in den von Dieckhoff, Luthers Lehre u. s. w. S. 77 besprochenen Aussprüchen) — penitus remittant, rursum ubi mortale peccatum esse audierint consensum cordis, tum si quis praecepta ecclesiae non audierit aut nescio quid aliud leviculum admiserit, iam nullus sit locus Christo in corde prae confusione sonitus maris et fluctuum miserrimae conscientiae. Zu der Mahnung, dass man nicht bei erlässlichen Sünden sich jener Sorglosigkeit hingebe, vgl. Disputatio Lipsiae habita II, 339: Hoc erroneum est, quod veniale peccatum deum non offendat, cum displiceat deo omne immundum et reprobet eum, qui minima solverit, Matth. 5, desgl. die Betonung, dass vor Gott Sünde sein kann, was in der Beichte nicht besprochen zu werden braucht Decem praecepta I, 514: etsi non sit necesse confiteri sacerdoti, si fratrem non excusaveris accusatum, foedatum falso testimonio, oppressum adulatione vel detractione, forte contentus, quod tu non ea feceris, certe coram deo reus argueris tam impii silentii. (Hiergegen die Löwener vgl. VI, 177.)

[3]) VI, 164: In facienda confessione diligenter observari oportet, ut multo discrimine discernantur peccata, quae contra divina mandata et

die Meinung ganz aufgeben, als könne der Mensch jemals alle Todsünden bekennen. Ein vollständiges Bekenntnis aller Sünden sei für die täglichen wie für die Todsünden schlechterdings unmöglich. Darum behauptet er denn ausdrücklich, man brauche nicht alles zu beichten, weder alle täglichen noch alle Todsünden. Man solle sich vielmehr bewusst bleiben, dass man auch nach gewissenhafter Selbstprüfung immer erst den kleineren Teil seiner Sünden bekannt habe. Und er wiederholt, alle Todsünden zu wissen, geschweige zu bekennen, sei unmöglich, weil, wenn Gott strenge mit uns ins Gericht gehen wollte, auch unsere guten Werke vor ihm als verdammungswürdig und als Todsünden gelten müssten.[1]) Und so bleibt er denn, dieser negativen Äusserung gegenüber, bei der positiven Forderung, die er bereits in „Kurze Unterweisung" — II, 60, s. S. 164 — ausgesprochen hat und im Sermon von dem Sakrament der Busse weiter ausführt — II, 721 —: „Es gehören in die heimliche Beichte keine Sünden als die man bestimmt als Todsünde erkennt, und die das Gewissen zur Zeit bedrücken und ängstigen." Ja, er geht in seinem Widerspruch gegen die Forderung, dass einmal im Jahre alle Sünden gebeichtet werden müssten, sogar so weit, dass er in Confitendi ratio sagt: wenn das auf Grund der kirchlichen Bestimmungen überall verlangt werde, so müsse man dafür halten, dass diese Lehre entweder teuflisch und mörderisch wie keine zweite sei oder einer ausführlichen Auslegung und zwar im abschwächenden Sinne erfordere.[2]) Und das wieder-

quae contra humana statuta commissa sunt. Vgl. II, 60 Kurze Unterweisung.

[1]) VI, 162: Sciendum, quod oporteat hominem desperare, sese omnia sua mortalia peccata confiteri unquam posse .... Oportet, inquam, non omnia confiteri nec mortalia nec venialia, quin oportet nosse, quod post omnem diligentiam suam factam adhuc minorem partem peccatorum sit confessus ..... Porro tantum abest, ut omnia mortalia possimus nosse, nedum confiteri, ut etiam bona opera nostra, si deus per rigorem iudicet et non misericordia ignoscat, sint damnabilia et mortalia. Ähnlich Kurze Unterweisung II, 60.

[2]) VI, 162. An der ersten in Anm. 1 punktierten Stelle folgt auf das confiteri unquam posse: et doctrinam illam, quae vulgatur in ecclesia ex decretis, quod semel in anno omnium suorum peccatorum .... debeat

holt er noch in der etwa gleichzeitigen Responsio ad condemnationem doctrinalem per Lovanienses et Colonienses factam, wenn auch in etwas milderer Form, indem er in Bezug auf jenen ihm von seinen Gegnern vorgehaltenen Kanon Innocenz' III. sagt, wenn derselbe schlechthin die Beichte aller Sünden forderte, wäre er als gottlos und höchst verderblich zu verurteilen.[1])

Das sind dann ja allerdings scharfe Ausdrücke. Es könnte scheinen, als müsse ihnen gegenüber die vorhin aufgestellte These über Luthers Festhalten am Beichtinstitut unhaltbar werden. Doch aber wird sie sich aufrecht erhalten lassen. Nicht nur, dass diesen zuletzt angeführten schroffen Aussagen jene anderen, oben besprochenen gegenüberstehen, nach denen der Reformator an einen prinzipiellen Widerspruch gegen die Beichte nicht gedacht hat. Gerade aus der Confitendi ratio, in der sich die schärfste Äusserung findet, lässt sich darthun, dass er in dieser Zeit allerdings noch nicht daran gedacht hat, auch nur hinsichtlich dieses einen Punktes die kirchlichen Forderungen wirklich energisch zu bekämpfen. Wir haben hier wieder dieselbe Erscheinung, die uns schon wiederholt — vgl. S. 130 f., 132 und 163 — entgegengetreten ist: der Reformator ist durchaus nicht geneigt, aus seinen Äusserungen die darin liegenden Konsequenzen zu ziehen. So entschieden es klingt, wenn er — s. S. 170 Anm. 1 — sagt, man brauche nicht alle Todsünden zu beichten, die unmittelbar darauf folgenden Worte zeigen, dass er doch innerlich noch unentschieden ist. Denn nachdem er inzwischen jene Äusserung gethan hat, worin er die entgegengesetzte Forderung als teuflisch bezeichnet, fährt er in unmittelbarem Anschluss an das „man braucht nicht“ fort: Darum, wenn alle Todsünden zu beichten sind, so muss es mit einem kurzen Worte geschehen, mit einem allgemeinen Bekenntnis. Er empfiehlt dann dafür Ps. 143, 2 und Röm. 7, 14 und 18 und begegnet dem Einwurf, dass der Teufel in der letzten Stunde den Menschen mit den nicht gebeichteten

---

facere confessionem omnis christianus, aut esse diabolicam et homicidissimam aut egentem multo et laxo interpretamento.

[1]) VI, 194: si iste canon omnium peccatorum simpliciter exigeret confessionem, damnandus esset ut impius et perniciosissimus. Die Responsio war am 26. März 1520 im Druck vollendet, s. II, 171.

Sünden ängsten werde, mit dem Hinweis, es genüge, wenn man alles habe beichten wollen, sofern man es gewusst und gekonnt hätte.[1]) Also trotz allem, womit er der Forderung, alle Sünden zu beichten, entgegengetreten ist, sagt er nicht einfach, man müsse diese Forderung fallen lassen. Er lässt sie vielmehr gelten und beschränkt sich darauf, nur ihren Inhalt näher zu bestimmen. So werden wir also auch hiernach sagen müssen: er macht hinsichtlich der von der Kirche aufgestellten Forderung auf diesem Punkte zwar ernste Beanstandungen geltend und schreitet dabei sogar bis zu den erwähnten scharfen Ausdrücken vor, aber er meint immer noch, das Beichtinstitut, ja auch jene die Beichte aller Todsünden betreffenden Forderungen gelten lassen zu können, wenn man sich dabei nur die nötigen Beschränkungen auferlegen will.

Haben wir denn somit hinsichtlich des soeben erörterten Punktes wieder eine grosse Zurückhaltung des Reformators feststellen können, so ist er nun aber doch in dem hier behandelten Zeitraum hinsichtlich eines Stückes ganz entschieden. Dies ist die Art der Beichtbekenntnisse. Er verwirft jetzt nämlich ganz bestimmt die eingehende Spezialisierung und Klassifizierung der zu beichtenden Sünden. Wir haben schon gesehen, wie er in seinen Dekalogpredigten seine Zweifel über den Nutzen derselben ausgesprochen und in seinen Beichtanweisungen vom Jahre 1518 den Nachweis geführt hat, dass

[1]) In unmittelbarem Anschluss an das S. 170 Anm. 1 Citierte heisst es VI, 162f.: Ideo, si omnia mortalia sunt confitenda (man beachte den Indikativ!), brevi verbo id fiet, si semel dixerimus, 'En totum, quod sum, vivo, ago, loquor tale est, ut mortale sit et damnabile' iuxta illud ps. CXLII Non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens, et ad Ro. VII Ego autem carnalis sum venumdatus sub peccato; non invenio in carne mea bonum, quod nolo malum, hoc facio etc. . . . Sed quid, si in morte diabolus obiiciat peccata non confessa, sicut multa exempla legimus? Respondeo . . . . sufficit te voluisse omnia confiteri, si nosses et posses . . . . . Scripturam oportet praeferri omnibus exemplis. Zu den Schlussworten vgl., was er schon in den Resolutionen zu Th. 26 I, 576 sagt: Si illorum carnificina servanda est, fieret, ut si quis subito ad mortem raperetur, non possit salvari, quia non habet tempus colligendi peccata, eine Äusserung, die auch wieder seine Zurückhaltung deutlich beweist. Welche Konsequenzen hätten hieraus sofort gezogen werden können! Er hat es nicht gethan.

jene übertriebene Zergliederung überflüssig werde, wenn man sich bei der Beichte an die Gebote halte. Doch aber hatte er sich dabei, wie wir sahen, noch mit grösster Zurückhaltung ausgesprochen. Darin tritt jetzt ein Wandel ein. In der im Jahre 1519 von ihm ausgehenden Beichtanweisung (vgl. S. 148 Anm. 2) heisst es ganz bestimmt II, 60: Ein Mensch, der beichten will, soll die weitläufigen und mannigfaltigen Unterscheidungen der Sünden und ihrer Umstände fahren lassen und sich allein der Gebote Gottes befleissigen, dieselben sich vornehmen und betrachten. Denn wenn man die Gebote Gottes recht ansieht, so findet man darin, wie Gott von uns durch allerlei Sünde verraten, verachtet und erzürnt worden ist. Dieselbe Bestimmung aber kehrt mit noch schärferen Worten 1520 wieder, insofern als er sich hier ausführlich über den durch jene Art der Beichte angerichteten Schaden auslässt. Alle Welt hasst jenen Haufen von Unterscheidungen, sagt er; sie sind zu nichts nütze, sondern richten nur Schaden an, besonders durch die Hineinziehung der Umstände, die man auch gebeichtet haben will. Den Schaden aber beschreibt er dann nach zwei Seiten, hinsichtlich der Beichtenden und der Beichtiger. Die Ersteren werden durch jene „Albernheiten" so belastet, dass sie darüber die Hauptsache, den Vorsatz zur Besserung, aus dem Auge verlieren. Sie haben ja so viel zu thun, wenn sie sich das Vergessene ins Gedächtnis zurückrufen und alles in der ihnen abverlangten Art vorbringen wollen, dass ihnen darüber das Gefühl für den Gewissensdruck, unter dem sie stehen sollten, und für den „grossen Segen des heilsamen Beichtinstituts" (man beachte diesen Ausdruck!) völlig verloren geht. Kommt's dann zur Absolution, so freut man sich viel weniger über sie als vielmehr darüber, endlich von der qualvollen Folter der Beichte befreit zu sein. Soweit ist es gekommen, ruft er aus; während wir ruhig schlafen, ist alles völlig verkehrt! Auf der anderen Seite steht's aber mit den Beichtigern nicht besser. Ihnen sind die Beichtenden mit jenen endlosen Unterscheidungen im höchsten Masse zuwider. Sie stehlen ihnen ja die Zeit und hindern die anderen. Und so kommt er denn auch hier zu der Forderung; man soll die Beichte auf eine kurze Erwägung der zehn Gebote gründen.

In ihnen ist alles Nötige enthalten. Ja, man braucht nicht einmal alle zehn. Die zwei letzten müssen vielmehr ausser Betracht bleiben. Denn die Beichte muss kurz sein. Sie soll hauptsächlich auf die Sünden sich erstrecken, über die man zur Zeit Gewissensbisse empfindet. Ist doch das Beichtsakrament zur Beruhigung, nicht zur Verwirrung der Gewissen verordnet.[1])

[1]) Confitendi ratio VI, 163 f.: . . . tumultum illum distinctionum penitus abscindat confessurus, qui passim celebratur, scilicet quid per timorem male humiliantem et amorem mali accedentem, quid contra tres virtutes theologicas . . . contra quattuor virtutes cardinales . . . per quinque sensus . . . . septem peccata mortalia, contra septem sacramenta, contra septem dona spiritus sancti, quid contra octo beatitudines, quid contra novem peccata aliena, quid contra duodecim articulos fidei, quid per muta, quid per clamantia in coelum peccata aut si qua alia sunt, per quae aut contra peccatum est. Iste enim odiosissimus ac taediosissimus catalogus distinctionum inutilissimus est, immo noxius omnino. Addiderunt his malis quidam circumstantiarum molestissimum negotium. Quibus omnibus duos fructus promoverunt. Primum, quod confessuro his nugis tantum negotii fit, ut id quod praecipuum est penitus curare non possit, scilicet studium boni propositi, tanta mole memoriam occupare et curarum sollicitudinumque recte proferendi negotio cor opplere coactus, atque dum quaerit peccata oblita vel modum confitendi, interim praesentis conscientiae morsum totamque salutaris confessionis utilitatem penitus amittat, ut absolutus non adeo gaudeat sese absolutum quam sese misera illa confitendi carnificina semel liberatum, quia nec absolutionem tam quaesivit quam finem laboriosissimae confitendi carnificinae. Adeo dum dormimus secure, omnia passim sunt subversa. Alterum, ut et confessori sint taediosissimi, tempus ei furentes et alios impedientes. Quare ipsa praecepta dei breviter sunt inspicienda, in quibus sine dubio omnia peccata continentur, si recte intelligantur. Nec tamen haec omnia, sed ultima duo prorsus confessione sunt excludenda. Confessio enim et brevis esse debet et eorum potissimum peccatorum, quae praesenter mordent et, ut dicunt, quae movent ad confessionem. Confessionis enim sacramentum ad quietandam, non perturbandam conscientiam institutum est. Vgl. hierzu aus derselben Schrift VI, 168, wo er seine Aufgabe dahin bestimmt: hic . . . . confessionis ritum ad praecepta dei referendum suscepimus pro quietandis componendisque conscientiis scrupulosis und zu der Verwerfung der Beichtkataloge Contra malignum Eccii iudicium defensio II, 645, wo zu dem S. 149 Anm. 2 citierten Non tamen damno illam occultam (sc. confessionem) hinzugefügt wird: nisi quod doleo ipsam esse in carneficinam quandam redactam, ut cogantur homines confiteri et scrupulos facere de iis, in quibus nullum est peccatum aut veniale tantum. (Man beachte, dass er seine Betrübnis auch hier nicht in Bezug auf das ganze Beichtinstitut bekundet, sondern nur auf die Art der erzwungenen Beichtbekenntnisse.)

So hat er hier zusammengefasst und zu scharfer Polemik benützt, was sich ihm seit geraumer Zeit bereits ergeben hatte. Wir haben ja schon manches Wort von ihm vernommen, was an diese Auslassungen anklingt, wenn er sich bisher auch nirgends mit solcher Schärfe ausgesprochen und so entschiedene Forderungen aufgestellt hat. (Vgl. besonders, wie der Ausdruck „Gewissensfolter“ schon Anfang 1518 von ihm auf die herkömmliche Art der Beichte angewandt wird, S. 165 Anm. 1 und S. 172 Anm. 1 am Ende, und wie die Klagen über den Schaden, der aus den Beichtkatalogen für Beichtiger und Beichtende erwächst, schon in den Dekalogpredigten — S. 138 Anm. 1 — laut werden.) Dazu können wir noch manche anderen Äusserungen fügen. So heisst es in seiner Antwort an die Löwener und Kölner Theologen, dem Kanon Innocenz' III. hätten jene Beichtanweisungen ihr Dasein zu verdanken, in denen die Sünden in „Mütter, Töchter, Schwestern, Enkelinnen und Enkel“ und unzählige andere Klassen eingeteilt würden, lediglich zu dem Zwecke, dass keine Sünde in der Beichte übergangen werde, was doch völlig unmöglich sei, und ähnlich hatte er sich bereits in der Verteidigungsschrift gegen Eck vom Jahre 1519 ausgesprochen.[1]) Ferner gehört hierher eine etwa in den Anfang des Jahres 1520 fallende Äusserung in den Operationes in psalmos, wo er wieder jene Art der Sündenspezialisierung als Gewissensfolter bezeichnet.[2]) Aber es erhellt, keine dieser Äusserungen kann sich an Schärfe mit jenen

---

[1]) Responsio ad condemnationem per Lovan. et Colon. Ende März 1520. VI, 194: Inde (aus dem Kanon Omnis utriusque sexus) nati sunt libelli isti de modo confitendi, ubi peccata in matres, filias, sorores, neptes et nepotes infinitasque alias species distincta sunt, nulla alia cura nisi ut nullum peccatum omitteretur in confessione, quod plane est impossibile. Dazu Contra malignum Eccii iudicium defensio II, 635 f.: Hinc (sc. aus dem Satz nullum peccatum remitti, nisi confessione publicetur) venerunt torturae istae conscientiarum, quod discussionibus et diligentiae adhibitionibus confitendi nullus sit finis: inde confessionalia.

[2]) V, 353 f. zu Ps. 11, 1: Quicunque omisso Christo in ecclesia docent suas operatiunculas . . . . non aliud faciunt nisi quod conscientias excarnificant . . . . Huc pertinent doctores satisfactionum, indulgentiarum, modorum confitendi et infinitarum eiusmodi insaniarum. Zur Datierung vgl. V, 401 Anm. 1.

aus der Confitendi ratio messen, und vor allem finden sich nirgends so bestimmt ausgesprochene und so weitgehende Forderungen. Zwar dass die zwei letzten Gebote „nicht in die Beichte gehören" hat er auch schon in den Beichtanweisungen des Jahres 1518 gesagt.[1]) Aber da diese bei allem, was sie auch schon gegen das Spezialisieren und Zergliedern der Sünden einzuwenden haben, doch, wie S. 162f. gezeigt ist, die Beichtkataloge noch bestehen liessen, hatte diese Aussage damals längst nicht die Bedeutung wie jetzt, wo er der Beichte nur die Gebote zu Grunde gelegt haben will und dann auch noch die zwei letzten aussondert. Denn wenn man ermessen will, was allein dies Verlangen den sonst von der Kirche erhobenen Anforderungen gegenüber bedeutete, so braucht man nur die Beichtspiegel zu vergleichen. Bei Geffcken a. a. O. Beilagen findet sich überreichliches Material, um zu beweisen, mit welcher Ausführlichkeit die Beichtanweisungen auch auf die beiden letzten Gebote eingehen (vgl. die Zusammenstellung bei Geffcken, Text S. 96ff.).

Vor allen Dingen aber müssen wir nun noch ins Auge fassen, was der Reformator sonst noch in der durch jene Worte der Confitendi ratio gekennzeichneten Weise gegen die kirchliche Beichtpraxis vorbringt bezw. über die durch sie hervorgerufenen Schäden sagt. Dazu gehört vor allem der Vorwurf, dass die übliche Art der Beichte die Leute zu Heuchlern mache, ja zur Vermehrung der Sünde beitrage. Bereits 1518 hat er in Wiederholung früherer Aussagen (s. S. 137f. und 142ff.) nach dieser Seite hin ausgeführt, die herkömmliche Art, wonach man die Leute anleite, durch Besprechung, Zusammenstellung, Verabscheuung ihrer Sünden, durch Erwägung der Menge und Schwere derselben und ihrer Folgen zur Reue zu kommen, mache man sie zu Heuchlern und vergrössere nur ihre Sünde, weil sie lediglich aus Gesetzesfurcht und Angst vor der Strafe handelten. Auf diese Weise kämen sie unwürdig

[1]) Vgl. Instructio pro confessione I, 262 zum 9. und 10. Gebot: Haec duo praecepta exponunt praecedentia nec pertinent ad confessionem, cum de peccato fomitis invincibilis in hac vita praecipiant . . . Nemo . . . sine concupiscentia et avaritia perfecte mundus est in hac vita. Ähnlich Kurze Erklärung der zehn Gebote I, 253.

zum Abendmahl. Denn wenn sie in der Beichte ihre Herzensmeinung sagen müssten, würden sie sicher kein Missfallen an ihrem bisherigen Leben bekunden, wozu sie jetzt gezwungen würden.[1]) Darum schreibt er denn auch im Sermon von der Bereitung zum Sterben — II, 687: „Die Sünde wächst und wird gross, wenn man sie zu viel ansieht und zu tief bedenkt.“ Während aber so durch die herkömmliche Art der Beichte in Wirklichkeit die Sünde nur schlimmer wird, wird gerade — so wiederholt er auch hier die früher erhobenen Vorwürfe (S. 138 ff.) — durch diese Art eine Selbstgerechtigkeit und falsche Sicherheit in den Leuten gross gezogen, die von den verhängnisvollsten Folgen ist. Das kommt ebenfalls 1518 von neuem zum Ausdruck. Während man alles rein abbeichten wolle, heisst es da, thue man nichts anderes, als dass man der erbarmenden Gnade Gottes nichts übrig lassen wolle, sondern sich auf das Eigenwerk der Beichte verlassen. Und dazu fügt der Reformator dann die Klage, dass man auf diese Weise sich in falsche Sicherheit wiege und der Gottesfurcht überhoben sein wolle.[2]) Dem aber will er mit ganzer Entschieden-

---

[1]) Sermo de poenitentia. I, 319: Contritio ... duplici via paratur. Primo per discussionem, collectionem, detestationem peccatorum, quo quis — ut dicunt — recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum gravitatem, damnum, foeditatem, multitudinem, deinde amissionem aeternae beatitudinis ac aeternae damnationis acquisitationem et alia, quae possunt tristitiam et dolorem excitare. Haec autem contritio facit hypocritam, immo magis peccatorem, quia solum timore praecepti et dolore damni id facit. Et tales omnes indigne absolvuntur et communicantur, et si libere deberent — remoto praecepto et minis poenarum — confiteri, certe dicerent, sibi non displicere eam vitam praeteritam, quam sic coguntur displicere confiteri, immo quo magis timore poenae et dolore damni sic conteruntur, eo magis peccant et afficiuntur suis peccatis, quae coguntur, non autem volunt odisse. Vgl. dazu die parallele Ausführung im Corollarium I, 321.

[2]) A. a. O. I, 323: Dum volumus omnia pure confiteri, nihil aliud facimus, quam quod misericordiae dei nihil volumus relinquere ignoscendum nec confidere in eum, sed in confessionem nostram cupimus, ac per hoc volumus securi esse nec iudicium eius timere. Vgl. De digna praep. I, 332: Sibi ipsis faciunt angustiam et carnificinam conscientiae discutiendo, conterendo, confitendo non solum venialia, sed ea quae non sunt peccata. Et his factis ... iam secure accedunt. Dem gegenüber betont

heit entgegentreten. In immer neuen Wendungen legt er es im Sermo de poenitentia dar, wie das denn ja die Hauptabsicht der ganzen Predigt ist, diesem verhängnisvollen Pochen auf das eigene Werk entgegenzutreten. Auch sonst aber kommt er immer wieder darauf zurück. Schon S. 93 (vgl. Anm. 2) ist die dahingehende Äusserung aus der Instructio pro confessione peccatorum citiert, die sich ebenso in Kurze Erklärung der zehn Gebote — I, 255 — findet. Ja, in den Operationes in psalmos — das gehört allerdings in eine etwas spätere Zeit als die hier besprochene — sagt er geradezu, dass die erzwungene Selbsterniedrigung in der Beichte die Menschen zum Hochmut verführe. Wir bilden uns schliesslich auf jene Demütigung und Selbstverachtung, auf unser Beichten und die Selbstanklagen alles Mögliche ein.[1])

Hat aber so der Reformator mancherlei Anlass zu schmerzlichen Klagen gefunden über das, was ihm an den Beichtenden entgegengetreten ist, so hat er auch mit allem Ernst seine Stimme erhoben, die auf so falschen Weg Geratenen zu warnen. Das ist ja schon durch die oben angeführten Klagen mehrfach hindurchgeklungen. Aber er hat's auch an direkten Mahnungen und Warnungen an die Laienwelt nicht fehlen lassen. Von der Kanzel herab hat er sie der Gemeinde ans Herz gelegt und in seinen Schriften in die Christenheit hinausgerufen. Die Beichte macht nicht rein, ruft er den Leuten zu. Nicht auf sie sollen wir unser Vertrauen setzen. Das heisst den Zweck der Beichte völlig verkehren, wenn die Leute sich dadurch in Sicherheit einwiegen

---

er deshalb mit allergrösster Entschiedenheit, was er Sermo de poen. in den Satz zusammenfasst: Contritio vera non est ex nobis, sed ex gratia dei; ideo desperandum de nobis et ad misericordiam eius confugiendum. I, 322. Vgl. dazu die ganze Ausführung über den rechten Herzenszustand des Sünders, die ja hierher gehört, I, 319 ff., und über die Tendenz dieser Ausführungen Galley a. a. O. S. 128 ff. Bei Pfisterer: L.'s Lehre v. d. Beichte, Stuttgart 1857 findet sich aus dieser ersten Zeit fast nichts; auch sonst sind die Citate unvollständig.

[1]) V, 564 f.: .... ea est carnis nequitia, ut saepius in ipsa media tribulatione et humilitate nos fallat, ut de humilitate ipsa nobis placeamus ac de ipso nostri contemptu, de ipsa peccati confessione, de ipsa superbiae accusatione superbiamus.

lassen.[1]) „Darum sehe sich eben“ — heisst es in der von Agricola veröffentlichten Auslegung und Deutung des Vaterunsers vom Jahre 1518, die wir ja mit verwerten können, wenn wir auch nicht genau festzustellen vermögen, ob ein einzelnes Wort gerade von Luther stammt; der Hauptsache nach ist das Gesagte doch zweifellos sein Eigentum — „jeder Priester und jeder, der dies Sakrament empfangen will, wohl vor, dass er nicht glaube, er sei rein, wenn er gebeichtet, gefastet und gebetet“ hat (IX, 146), und „die Vergebung der Schuld, der himmlische Ablass, wird niemandem zu teil um der Würdigkeit der Reue willen, die er über seine Sünde empfindet, noch wegen der Werke der Genugthuung“, ruft er im Sermon von dem Sakrament der Busse aus, II, 716. In der bereits erwähnten Stelle Kurze Erklärung der zehn Gebote aber lesen wir I, 255: Es ist ein grosser Irrtum, wenn jemand zum Sakrament geht und sich auf den ungewissen Vorteil verlässt, dass er gebeichtet und gebetet hat und sich keiner einzigen Todsünde bewusst ist. (Fast wörtlich so auch De digna praeparatione cordis I, 330.) Diese werden das Gericht empfangen, da sie nicht rein und würdig werden durch derartiges Eigenwerk, sondern vielmehr unrein durch solch vermessene Reinigkeit. Darum, sagt er, ist die beste Vorbereitung, wenn man am wenigsten bereit ist, und umgekehrt, wenn man aufs beste vorbereitet ist, dann ist man's am wenigsten. Man soll sich arm und bedürftig fühlen und nicht sich gut vorbereitet und würdig scheinen. Das ist schlimmer als Tod und Hölle, wenn man das reine Herz mitbringen will, das man von Gott empfangen muss.[2]) Aber es tritt ihm immer wieder nur allzu deutlich entgegen,

---

[1]) S. de poen. I, 323: Vide, ne ullo modo te confidas absolvi propter tuam contritionem. Sic enim super te et tua opera confides, id est pessime praesumes. Vgl. Conf. ratio VI, 158: confessuro necessarium est ante omnia, ut non fiducia confessionis vel faciendae vel factae nitatur.

[2]) De digna praeparatione cordis I, 330: Optima dispositio est non nisi ea, qua pessime es dispositus, et contra tunc pessime es dispositus, quando es optime dispositus. Quod sic intelligitur, quod, quando sentis te miserrimum et egenum gratia, iam eo ipso capax es gratiae et idoneus maxime. Rursus plus quam mortem et infernum timeas, ne quando sic accedas, ut tibi dispositus videaris ac dignus, quasi allaturus deo cor mundum quod potius fuerat tibi quaerendum et recipiendum. Vgl. die Aus-

wie jenes falsche Vertrauen auf die eigene Leistung, die man in der Beichte vollbracht zu haben glaubt, und auf die, wie man meint, dadurch erworbene Gerechtigkeit überall eingerissen ist. Leider haben das ja die Diener der Kirche durch ihre falschen Belehrungen selbst verschuldet. „In unserer Zeit, schreibt er 1520, sind fast alle in ihrem Gewissen durch menschliche Lehren zu einem falschen Vertrauen auf ihre Gerechtigkeit und ihre Werke verführt. Die Unterweisung über den Glauben und das Vertrauen auf Gott ist fast verstummt." [1]) Dem aber will er darum mit aller Macht entgegentreten und sucht überall Mittel und Wege, die ihm das ermöglichen sollen, denn „man kann nie zu viel thun, vornehmen und anwenden gegen das vermaledeite Vertrauen auf unsere Werke" (Kurze Unterweisung, wie man beichten soll. II, 64. Ebenso Confitendi ratio VI, 166 [2])). — Man sieht, es sind die alten, fast von Anfang an erhobenen Klagen, nur dass sie ihn zu immer schärferen Aussprüchen treiben.

Damit aber stand er ja nun allerdings in schroffem Gegensatz zu dem, was die Beichtenden sonst von den Beichtpriestern zu hören bekamen. Diese waren's ja eben, die immer wieder darauf drangen, dass man nur ja alles thue, um auch in der rechten Bereitung — nach ihrer Auffassung — das Sakrament zu empfangen. Durch sie erst war ja das Volk auf jene Irrwege gekommen. Und dieses Gegensatzes ist sich der Reformator natürlich auch bewusst gewesen. Er hat es nicht an aller nur wünschenswerten Deutlichkeit fehlen lassen, dies zu bekunden. Weil eben jene falschen Vorstellungen und Ansichten, die überall im Volke verbreitet waren, auf die Anweisungen zurückzuführen waren, die den Leuten seitens der Geistlichen im Beichtstuhl und auch sonst gegeben wurden, darum

---

führung, dass man die Reue nicht durch eigenes Bemühen erzielen könne, sondern von Gott erbitten müsse im Sermo de poen. I, 321 f.

[1]) Confitendi ratio VI, 158: Nostro saeculo omnium ferme conscientiae sunt in falsam suae iustitiae et operum suorum fiduciam humanis doctrinis abductae fereque eruditio fidei et in deum fiduciae obmutuit. Vgl. S. 143 f.

[2]) Ibid. VI, 166: Nihil enim satis fieri potest adversus maledictam illam fiduciam operum nostrorum.

hat er sich mit ernsten Vorhaltungen und Vorwürfen an diese Beichtpriester gewandt. „Mit Verdruss und Abscheu, mit Scham und Mitleid erfüllt mich das unendliche Chaos abergläubischer Vorstellungen, welches die heillose Unwissenheit der „allein echten“ Theologie in das Sakrament der so heilsamen Beichte hineingetragen hat“, ruft er 1520 aus.[1]) Und diese Vorwürfe hat er dann bei verschiedenen Gelegenheiten spezialisiert. Wir haben bereits die Stelle angeführt, in der er wenigstens den Verdacht ausspricht, die Geistlichen seien durch Habsucht und Neugierde oder mindestens durch Willkür dazu veranlasst worden, auch die Darlegung der geheimsten Gedanken der Menschen in der Beichte zu fordern (S. 167, vgl. S. 168 Anm. 1). Und das ist eben nicht das einzige Mal, dass er derartige Vorwürfe gegen seine Amtsgenossen ausspricht. Auch schon in diesen ersten Jahren seiner Wirksamkeit hat er wiederholt schwere Anklagen gerade gegen die Habsucht der Geistlichen, der hohen wie der niederen, erhoben, Anklagen, die nach seiner eigenen Äusserung nur auf das zurückgingen, was überall im Volke verbreitet war.[2]) Wie

[1]) VI, 165: Iam me piget, taedet, pudet, miseret istius infiniti chaos superstitionum, quas in sacramentum istud confessionis saluberrimum invexit infelix illa sincerioris theologiae ignorantia.

[2]) In noch viel schärferer Weise hat er dies bald darauf ausgesprochen, als er sich zu prinzipieller Opposition gegen die Beichte gedrängt sah. Wie sehr er aber damit nur wiedergab, was weit und breit empfunden wurde, das zeigt der Wiederhall, den seine Klagen fanden. Wie sie auch vor ihm schon erhoben waren, so treten sie besonders nach Beginn des eigentlichen Streites um die Beichte überall hervor und werden mit einer Schärfe und in einer solchen Menge laut, dass uns klar werden muss, welche Missstände auf diesem Punkte überall zu beklagen waren. Von Luthers Äusserungen seien hier genannt: De captivit. Babylon. VI, 543, 545f.; Adversus execrabilem Antichristi bullam VI, 610, 624; Bemerkungen zu der Prierias Epitoma responsionis VI, 637; Von der Beichte, ob die — VIII, 161ff. Von sonstigen hierhergehörigen Aussprüchen sei nur auf diejenigen hingewiesen, welche sich bei den im Vorstehenden gelegentlich genannten Schriftstellern finden, wie Hanns von Tanneffelt a. a. O. Bl. 3, Strauss: Beichtbüchlein Bl. B 1 und 4, Sylvius Egranus: Ein Sermon von der Beicht Bl. a 2 und 4, Kettenbach a. a. O. Bl. A. 3. Die Reihe lässt sich aber ganz beträchtlich erweitern. Kein andrer Vorwurf wird so allgemein erhoben als jener. In Teil 2 hoffe ich Ausführlicheres darüber zu bringen.

er sich nach dieser Seite hin bereits im Jahre 1516 im Hinblick auf den Ablass ausgesprochen hat, haben wir ja bereits — S. 114 Anm. 1 — gehört. Ähnliches aber hat er noch manches Mal gesagt und geschrieben. So finden sich derartige Klagen mit ganz besonders ernsten Worten — sie sind ins Jahr 1519 zu verlegen, vgl. S. 175 Anm. 1 am Ende — in der zweiten Psalmenvorlesung zu Ps. 5, 10. Hier klagt er darüber, dass zwar zur Zeit nichts so gepriesen werde als Gottesdienst und Kirche, aber in Wirklichkeit stehe es so, dass dem Herrn von keinem schlechter gedient werde als von denen, die durch all ihre Riten und neu erfundenen Gebräuche nur Zwietracht stifteten, nach Ehre haschten und auf Gelderwerb aus wären. Schliesslich müsse sogar Gottes und der Heiligen Name zum Deckmantel für alle möglichen Scheusslichkeiten dienen. Dann aber wendet er sich speziell an die Geistlichen und wirft ihnen vor, Jes. 56, 10—12, in den Worten von den stummen Hunden gleichenden Wächtern, den Geizkragen und Weinsäufern, sei ihr Bild gezeichnet. Und wie zur Rechtfertigung gegen den etwaigen Vorwurf, dass er Derartiges ausspreche, fährt er dann fort, man brauche sich heutzutage nicht zu scheuen, über die unglaubliche Habgier, die bei allen Klassen des geistlichen Standes herrsche, über ihre Schlemmerei, ihren Prunk und Luxus ein offenes Wort zu sprechen. Sie selbst brächten sich ja durch ihr schamloses Treiben, durch offenkundige tägliche Beweise von dem allen, in der Leute Mund. Denn wo wüsste man nicht von der Habsucht des Klerus ein Lied zu singen? schliesst er seine Worte, denen man bei all dem grimmigen Zorn, der sich darin ausspricht, deutlich genug den tiefen Schmerz anmerkt, der dabei des Reformators Herz bewegt.[1])

[1]) V, 148: ... nihil aeque iactatur (sc. nostris saeculis) atque cultus dei et ecclesia, domus dei, cum interim nemo minus colat deum, quam qui tot ritibus, tot inventis novis operibus alii discordiam alunt, alii gloriam quaerunt, alii quaestum venantur et omnia ea, quae nostra sunt, quaerunt. Quod malum, quod monstrum, quod portentum hodie non velatur nomine tremendo dei et sanctorum Petri et Pauli et ecclesiae ... Nach dem Citat von Jes. 56, 10—12 aber heisst es: Haec, si consideres rectores ecclesiasticos hodie et eos, qui docere videntur populos, non indigebis glossa. Quid enim attinet Romanorum et omnium pontificum, sacerdotum, religiosorum avaritiam incredibilem, ingluviem, pompam et luxum plus quam mundanum

Und noch ein weiteres Zeugnis, das zwar vielleicht schon einer ein wenig späteren Zeit als der hier behandelten angehört, aber inhaltlich mit den oben angeführten Aussprüchen übereinstimmt. In einer nicht ganz sicher zu datierenden Predigt vom 15. Trinitatissontag, die aber wahrscheinlich ins Jahr 1520 gehört, bezeichnet Luther als den schlimmsten und verderblichsten Schaden, an dem man den Predigern schuld geben müsse, die grosse Unwissenheit des Volkes, die sich in dem Unverstande bekundet, mit dem die Leute das Erkaufen von Vigilien und Messen für eine unerlässliche Frömmigkeitspflicht halten. Er ruft deshalb Wehe über die Geistlichen, die ihre Zeremonieen von der Kanzel herab empfehlen, damit ihrer Habsucht nur nichts entgehe.[1]) Vor allen Dingen aber hat er dann wieder, was durch jene falschen Unterweisungen der Geistlichen — mögen sie in der Habsucht oder worin sonst ihren Grund haben — angerichtet ist, gerade in Bezug auf die Beichte hervorgehoben. Mit Jammer und Herzeleid klagt er über die geradezu unglaubliche Verwirrung, die bei der Geistlichkeit selbst wie infolge ihrer Thätigkeit beim Volke hinsichtlich der Beichtpraxis eingerissen sei. Man habe dadurch, führt er wieder in der Confitendi ratio aus, alles richtige sittliche Urteil völlig eingebüsst. Wo es sich um irgend einen Verstoss gegen päpstliche Satzungen handele, sei man peinlichst genau; über die Verstösse gegen das göttliche Gesetz gehe man leicht hinweg. Und nun weist er das im einzelnen hinsichtlich der Beichte nach. Auf der einen Seite glaubten sich die Priester selbst verpflichtet, alle Kleinigkeiten, bis zum Allerunbedeutendsten hinab, zu beichten. Niemand werde wagen, nicht zu beichten, wenn er zerstreut gewesen wäre oder die zur Vorbereitung verordneten Schriftstellen und Gebete nicht gelesen habe. (Er

---

recensere, cum sua ipsorum impudentia sese fabulam vulgi et exemplum cotidie his rebus faciant! Ubi enim non avaritia cleri vulgo cantata?

[1]) IV, 713 (Zur Datierung vgl. 706 Anm. 1.): Haec est omnium pestilentissima pestis, quam praedicatoribus nostris debemus, quod tam rudis et inscius sit populus sanctorum .... Vae vobis concionatoribus, qui vestris caerimoniis excaecatis populum sanctum domini ac caerimonias vestras commendatis, ne quid avaritiae vestrae decedat, adeo ut putent se impios esse, nisi redimant vigilias et missas.

wird ja hier wieder aus seiner eigenen Erfahrung früherer Jahre sprechen, worauf schon S. 78, vgl. Anm. 1, hingewiesen wurde.) Es sei vorgekommen, dass ein Geistlicher, während er schon am Altar celebrierte, dreimal den Priester herbeirief, um zu beichten, weil ihm etwas eingefallen war. Dagegen um wirkliche Sünden, wie Hass und Neid, Verleumdung, eitles Geschwätz, üble Nachrede, deren sie sich schuldig gemacht hätten, kümmerten sie sich nicht. Eine Saumseligkeit beim Innehalten der Horen gelte ihnen als fast unvergebbar Sünde, für die Übertretungen der Gebote Gottes aber und mangelnde Nächstenliebe hätten sie schnell Vergebung bereit. So sei's durch ihre Lehren dahin gekommen, dass sie mit vermeintlichen Sünden sich selbst betrögen und sich, je mehr sie sich um den Segen des Sakraments zu mühen schienen, in Wirklichkeit darum brächten. Bei den Laien aber sei dieselbe Gewissensverwirrung. Wenn einer Süssigkeiten liebe, an Schmeicheleien oder Wohlgerüchen Gefallen gefunden habe, das werde gebeichtet; an Fasttagen Butter oder Eier gegessen zu haben, gelte als schwerste Sünde. Und wir, fährt er fort, ziehen ruhig unsern Vorteil aus diesem Aberglauben des Volkes, den wir ihnen aufgezwungen haben, und lassen es geschehen, dass die göttlichen Gebote weit und breit zum Spott werden, wenn sie nur unsern Forderungen gegenüber in Furcht und Zittern leben. Den Ehebruch nennt niemand eine schwere Sünde, Unzucht erst recht nicht; Streit und Zwistigkeiten, die auf Geheiss und im Namen der Kirche erregt, unterhalten, gefördert werden, gelten als verdienstlich; aber am Freitag Fleisch essen ist die schlimmste Ketzerei. So unterweisen wir das Volk und lassen's unterweisen. Und so schliesst er diese Ausführungen mit dem Ausspruch, den wir als sein Urteil an den Anfang dieses Abschnittes gesetzt haben — S. 181 —: mit Verdruss und Abscheu, mit Scham und Mitleid erfülle ihn die Unmenge abergläubischer Vorstellungen, die durch die Unwissenheit der Geistlichen in die Beichte hineingebracht seien.[1]) — So

---

[1]) VI, 164f.: hodie invaluit insania, ut quae contra decreta pontificum peccantur, mira cura observentur, quae contra deum vero, vel parva vel nulla . . . . . Nullus est, quin confiteatur, se distractum fuisse, sua praeparatoria non legisse, aut alias anilissimas nugas. Fuit unus, qui ter

hat er hier mit deutlichen Worten den Vorwurf erhoben, der unter allen, die wir in dieser Zeit aus seinem Munde hören, der schwerwiegendste ist. Dass er eine Verwirrung der Gewissen, ein sich Abängstigen um eingebildete Sünden und eine erschreckliche Gleichgültigkeit wirklichen Sünden gegenüber als Folge der falschen Art des Beichtens hinstellt, haben wir ja schon früher gehört. Aber in all jenen Äusserungen kam immer hauptsächlich zum Ausdruck, dass es leider unter dem Volke so stehe. In den zuletzt citierten Worten aber wird in der allerschärfsten Weise betont, dass jenes alles den Geistlichen zur Last zu legen sei. Sie sind schuld daran. Man kann ja, sagt er noch einmal am Schluss der Confitendi ratio, gar nicht all die Arten von Verwaltigung aufzählen, mit welchen die arme Christenheit bei der Beichte und im Busssakrament durch geradezu mörderische Vorschriften und Gebräuche täglich in ihrem Gewissen geängstigt wird seitens läppischer Männlein, die nur schwere und unerträgliche Lasten zu schaffen und den Menschen aufzuerlegen wissen, ohne dass sie selbst auch nur mit einem

accito sacerdote, in altari iam celebrans, confiteretur, utut quid incidisset .... At quod in corde odium vel invidiam occultam alerent, ante et post missam maledicerent, otiose fabularentur, detraherent, nihil movebat. Unde haec perversitas? Ex traditionibus hominum aversantium — ut apostolus ait — veritatem, et quia deo verorum peccatorum confessionem neglexımus offerre, tradidit in sensum reprobum, ut fictis peccatis nos ipsos illudamus et sacramenti beneficio privemus, eo maxima studio, quo maxime quaerere videmur. Huius farinae sunt, qui horarum canonicarum neglectum prope irremissibile peccatum fecerunt, cum interim fornicationes contra dei praeceptum aut omissa studia erga proximum facile remittant .... Miror ego, undenam hominibus istis auctoritas sit harum legum condendarum et peccatis a se repertis conscientiarum perturbandarum .... Laici vero alius confitetur, se libenter gustasse dulcia, alius audisse iucunda, olfecisse odorata, tetigisse mollia. Ad maiora veniamus. Comedisse butyrum vel ova diebus ieiuniis vulgo persuasum est haereticum esse, tam atrociter saeviunt leges hominum in ecclesia dei, et nos populi hac superstitione, immo nostra tyrannide securi fruimur, nihil curantes, dei praecepta passim pro ludibrio haberi, modo ad nostras paveant et palleant leges. Adulterum nemo haereticum vocat, fornicatio leve peccatum, schismata et discordiae etiam auctoritate et nomine ecclesiae suscitata et servata et aucta merita sunt, sed carnes sexta feria edisse haeresium summa est. Sic nos erudimus et erudiri permittimus populum Christi. Sed iam me piget u. s. w. nach S. 181 Anm. 1.

Finger sich darum bemühen. Und so ist das überaus heilsame Busssakrament nichts anderes als eine wahre Tyrannei der Oberen, dazu eine Krankheit und eine Mehrung der Sünde, so dass es ganz andere Wirkungen für die armen Sünder hat, als es verspricht, weil gottlose Priester, die das Gesetz des Herrn nicht verstehen, auf diese Weise die Kirche regieren, die sie mit ihren Satzungen und Träumen erfüllt haben.[1])

Wenn nun aber so der Reformator viele Missstände, die sich bei der herkömmlichen Beichtpraxis herausgestellt hatten, genannt und schwere Vorwürfe gegen diejenigen erhoben hat, die diese Missstände verschuldet oder wenigstens nicht für ihre Abstellung gesorgt haben, so ist er seinerseits aufs eifrigste bemüht gewesen, diese schlimmen Schäden nach Möglichkeit zu beseitigen. Er weiss zu dem Zweck mancherlei Besserungsvorschläge zu machen, von deren Beachtung er sich guten Erfolg verspricht, zu denen er sich aber auch vor allen Dingen durch sein Gewissen gedrängt fühlt. Wir haben ja schon gehört (S. 2), wie er im Jahre 1519 die Beichte als vor allen anderen kirchlichen Institutionen reformbedürftig bezeichnet. Und das kehrt 1520 wieder. In dem an Alexius Crosner gerichteten Widmungsschreiben zur Confitendi ratio redet er in demselben Sinne von den allgemeinen Klagen über die „unglaublich mühselige und völlig verkehrte Beichtpraxis". So hat er denn jene Reform zu erreichen gesucht, wiewohl er sich der Schwierigkeiten solchen Unterfangens deutlich bewusst ist. Gerade aus dem Grunde, sagt er in dem soeben genannten Briefe, habe er gezögert, das von Spalatin an ihn gerichtete

---

[1]) VI, 169: Quis omnes tyrannides recenseat, quibus confitentium et poenitentium miserae conscientiae christianorum mortiferis constitutionibus et moribus cotidie exagitantur per ineptos homunculos, qui alligare tantum noverunt onera gravia et importabilia et imponere humeris hominum, quae ipsi nec digito volunt movere. Et factum est hoc saluberrimum poenitentiae sacramentum aliud nihil quam mera tyrannis magnatum, deinde morbus et augmentum peccatorum, ut alia significet et alia operetur miseris peccatoribus, sic ministrantibus impiis et indoctis in lege domini sacrificulis ecclesiam dei, quam suis legibus et somniis repleverunt. — Wie viel schärfer ist das gesagt als die S. 144 Anm. 1 und 145 Anm. 1 citierten Worte!

Verlangen nach einer Beichtanweisung zu befriedigen.[1]) Wir haben ja deshalb auch schon mehrfach darauf hinweisen müssen, mit welcher Vorsicht er, auch wenn er sich schon zu scharfen Äusserungen veranlasst gesehen hat, immer wieder zu Werke geht, wie er immer von neuem zweifelhaft wird, ob seine Auffassung die richtige ist, und lange wartet, bis er bestimmte Forderungen stellt. So hat er denn auch in dem hier behandelten Zeitraum seine Ratschläge erst in der letzten Zeit an die Geistlichen als die Verwalter des Busssakraments gerichtet und von ihnen Änderungen der bis dahin üblichen Praxis gefordert. In der ersten Zeit hat er sich darauf beschränkt, der Laienwelt Anweisungen zu geben, wie sie ihrerseits einen Wandel zum Besseren herbeiführen kann, u. zw. durch eine anderweitige innere Stellung zur Beichte. Dahin gehört vor allen Dingen als etwas, worin er sich gar nicht genug thun kann, die Mahnung zum Glauben. Dafür muss man sorgen, schreibt er De digna praeparatione cordis, dass man mit vollkommenem oder wenigstens allem nur möglichen Glauben zum Sakrament geht. Vom Glauben hängt aller Erfolg desselben ab. Wo's aber am Glauben fehlt, wird es zum Gericht. Und so bezeichnet er denn den Glauben als die einzige, beste und notwendigste Bereitung für das Sakrament; durch ihn wird man wahrhaft rein und würdig.[2]) Aus diesen Gedanken heraus lehnt er dann auch mit aller Entschiedenheit ab, was die Kirche — vgl. S. 84 ff. — über die heilsvermittelnde Bedeutung der vollkommenen oder unvollkommenen Reue lehrte. Er will — so hat er's besonders im Sermo de poenitentia dargelegt — von jenen Aufstellungen über die un-

---

[1]) VI, 157: Exegit extorsitque mihi aliquando D. Georgius Spalatinus . . . . epistolam, qua rationem confitendi breviter delinearem, quod querela passim et me inter ceteros pulsaret de laboriosissimo confusissimoque confitendi modo. Ego, qui rem odiosam et tyrannis ecclesiasticis intolerabilem a me peti intelligerem, distuli aliquamdiu, donec familiari et privata epistola amicum utcunque quietare cogerer.

[2]) I, 331: Id cura, ut cum plena aut saltem possibili fide accedas, certissime confidens, tete gratiam consecuturum. Tantum enim accipies, quantum credis te accepturum . . . . Si enim accederes sine ista fide, iudicium tibi omnino acciperes et mortem . . . . Haec itaque fides sola et summa ac proxima dispositio facit vere puros et dignos.

vollkommene Reue, wie wir sie besonders bei Johann von Paltz gefunden haben, überhaupt nichts wissen. Vor allen Dingen aber tritt er in der energischesten Weise dagegen auf, als ob die Reue überhaupt, mag sie vollkommen oder unvollkommen sein, den Ausschlag für die Gnadenwirkung der Sakramente gebe. Der Glaube allein thut es, nichts anderes als der Glaube.[1])

Es sind das ja auch wieder dieselben Gedanken, denen er schon — s. S. 144ff. — in der ersten Periode Ausdruck gegeben hat. Besonders in den Resolutionen sind sie mit dem allergrössten Nachdruck hervorgehoben. Auch dort heisst es bereits: durch den Glauben werden wir gerechtfertigt, durch ihn bekommen wir Frieden, nicht durch Werke, durch Busse und Beichte. Ja, er spricht hier auch schon, indem er die Bedeutung des Glaubens in ganz ähnlicher Weise wie in den soeben angeführten Stellen hervorhebt, direkt aus, dass alles Beichten und ungezählte Absolutionen, und kämen sie selbst vom Papst, unnütz und wertlos sind, wenn man nicht glaubt.[2])

---

[1]) I, 319 sagt er von der contritio per discussionem, collectionem, detestationem peccatorum parata: haec est illa contritio, quam ipsi vocant extra caritatem, non meritoriam. Alii vocant attritionem proxime disponentem ad contritionem. Sic enim ipsi opinantur, quam opinionem errorem ego iudico. Dazu S. 324: Ruit ergo hic error illorum, qui dicunt, quod sacramenta novae legis sic sunt efficacia gratiae signa, quod, si quis etiam non sit contritus sed attritus, modo non ponat obicem actualis peccati vel propositi mali gratiam consequatur. (Vgl. S. 85ff., dazu Roffensis a. a. O. p. 158 und 80 bei Lämmer a. a. O. S. 286, 6 und 287, 7.) Ego autem dico tibi, quod, si etiam contritus accesseris et non credideris in absolutionem, sunt tibi sacramenta in mortem et damnationem. Fides enim necessaria est, quantominus attritio vel non positio obicis sufficit. Denique talis nullus est in mundo, qui non ponat obicem, nisi solus is qui credit (vgl. den schroffen Gegensatz zu Johann von Paltz, besonders die Citate S. 92 Anm. 2), cum sola fides iustificet ... Verissimum est enim dictum illud commune: non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat .... Quod si sacramentum non iustificat sed fides sacramenti, quantominus contritio aut non positio obicis iustificat, sed fides! — Vgl. hierzu auch Seeberg: Dogmengesch. II S. 217 und 220ff., 236ff.

[2]) I, 544 (Th. 7): Fide iustificamur, fide et pacificamur, non operibus neque poenitentiis aut confessionibus, und 540: Tantum habebis pacem, quantum credideris verbo poenitentis 'quodcumque solveris etc.' Pax

Das aber wird jetzt vor allem anderen von ihm in den Vordergrund gestellt. Er betont es immer wieder. „Die Sakramente sind nichts anderes als Zeichen, die zum Glauben dienen und reizen, ... ohne solchen Glauben sind sie nichts nütze“, schreibt er im Sermon von der Bereitung zum Sterben, und wiederum: „lass dich Würdigkeit und Unwürdigkeit nicht anfechten; sieh nur zu, dass du glaubst, es (nämlich die Worte der Absolution) sind gewisse Zeichen, wahre Worte Gottes; so bist und bleibst du wohl würdig. Glaube macht würdig; Zweifel schafft Unwürdigkeit.“[1]) Ja, er schreitet im Sermon von dem Sakrament der Busse dazu vor, direkt zu sagen: ohne den Glauben richtet das Sakrament mehr Schaden als Nutzen an. „An dem Glauben liegt alles — II, 715 —; er allein macht, dass die Sakramente wirken, was sie bedeuten, und dass alles wahr wird, was der Priester sagt; denn wie du glaubst, so geschieht dir. Ohne diesen Glauben aber ist alle Absolution, sind alle Sakramente umsonst, ja sie schaden mehr, als sie frommen.“ Und so sagt er denn auch im Sermon, gepredigt zu Leipzig Peter Paul — 29. Juni — 1519, II, 249: „Sieh zu, dass du ja nicht zweifelst . . . . Kannst du aber nicht glauben und meinst, du seiest nicht würdig solcher Vergebung und habest nicht genug gethan, so bitte

enim nostra Christus est, sed in fide. Quod si quis huic verbo non credit, etiam si milies milies absolvatur a papa ipso et toti mundo confiteatur, nunquam erit quietus. Vgl. die ganze Ausführung der Resolutionen zu dieser These, dazu I, 286 Asterisci adv. Obel. Ecc. 1518: Sacramenta novae legis non efficiunt gratiam, sed requiritur fides ante omne sacramentum. Fides autem est gratia. Ideo gratia semper praecedit sacramentum iuxta dictum illud communissimum: Non sacramentum, sed fides iustificat, et B. Augustinus: Non quia fit, sed quia creditur. Ebenso Pro veritate inquirenda conclus. 8—11, I, 631, sowie Resolutionen zu Th. 38 in längerer Ausführung, besonders I, 595 f., u. a. m. Dass dabei Luther allerdings anfangs den Glaubensbegriff noch in katholischer Weise gedacht hat, indem er von der infusio gratiae redet — vgl. Seeberg: Dogmengesch. II, S. 223 und Anm. 3 — ist für die Sache von geringer Bedeutung. Die Hauptsache ist doch, dass ihm der Glaube an das Wort im Mittelpunkte steht, so dass ohne ihn alles andere wertlos bleibt.

[1]) II, 693. — Wie hier die Vorstellungen des Duns Scotus der Auffassung Luthers zu Grunde liegen, zeigt Seeberg: Dogmengesch. II, S. 268. Vgl. Theologie des D. Sc. S. 345 ff.

Gott um Glauben, denn den musst du haben oder musst ewiglich verderben." Darum hat er denn auch den bereits erwähnten zahlreichen Warnungen vor dem falschen Vertrauen auf die abgelegte Beichte und die vermeintlich dadurch bewirkte Reinigkeit immer wieder diesen Hinweis auf den Glauben an die Seite gestellt. So sagt er in Uebereinstimmung mit den soeben angeführten Aussprüchen in Kurze Erklärung der zehn Gebote im Anschluss an die S. 179 angeführte Stelle, dass die Beichte nicht Reinheit von Sünden bewirken könne, I, 255: Aber wer da glaubt und vertraut, er wolle Gnade und Reinigkeit durch das Sakrament erlangen, dieser Glaube und solches Vertrauen machen die Empfänger rein und würdig, und ebenso stellt er's in einer Predigt vom 8. August 1520 dar, man solle nicht zum Sakrament gehen, als wäre man bereits durch seine Gebete und Beichtleistungen im voraus gereinigt, sondern um im Sakrament Reinigkeit zu empfangen. „Nicht deine Gebete und deine Beichte werden dich reinigen, sondern der Glaube, durch den du vertraust, mittels dieses Testaments das Heil zu erlangen."[1]) Darum verlangt er denn aber auch, dass man den Worten Christi, die in der Absolution durch des Priesters Mund verkündet werden, das vollste Vertrauen entgegenbringe und mit festem Glauben sich darauf verlasse. „Du sollst so fest vertrauen auf des Priesters Absolution, schreibt er im Sermon von der Bereitung zum Sterben II, 694, als wenn dir Gott einen besonderen Engel oder Apostel sendet, ja als ob dich Christus selbst absolviert." Das aber hat er oft betont. Wie er's schon in den Resolutionen mit grosser Ausführlichkeit darlegt (vgl. besonders I, 540 ff. zu These 7), so kehrt's ebenso im Sermon von dem Sakrament der Busse II, 715 und sonst oft wieder. Dass man aber mit solchem Glauben nimmermehr zu Schanden werde, betont er mit der allergrössten Entschiedenheit. Die mit

---

[1]) IX, 447: Ita accede, non velut ante tuis precibus et confessionibus praepurgatus, sed purgandus ipsius eucharistiae huiusque testamenti fide... Non purgabunt te preces tuae, tua confessio, sed fides, qua confidis, per hoc testamentum salutem te consecuturum. Vgl. dazu die oben schon citierten Äusserungen z. B. aus De digna praeparatione I. 331 S. 187 Anm. 2 und 166 Anm. 1.

Glauben aufgenommene Absolution ist zweifellos gewiss. Daran kann auch, was etwa auf seiten des Priesters versehen ist, nichts ändern. Auch das ist schon in den Resolutionen gesagt und wird im Gegensatz gegen die katholische Lehre, die in solchem Falle die ganze Beichte samt Absolution für unnütz erklärte und Wiederholung der Beichte forderte,[1]) gleichfalls oft wiederholt. So in der soeben genannten Schrift II, 719: „sei's gleich, dass ein Priester irre oder gebunden sei oder leichtfertig in seinem Absolvieren, so du nur einfältiglich das Wort empfängst und glaubst, so bist du, sofern du seinen Irrtum und seine Gebundenheit nicht kennst noch verachtest, dennoch absolviert und hast das Sakrament völlig. Denn, wie gesagt, es liegt nicht am Priester, nicht an deinem Thun, sondern ganz an deinem Glauben, und so viel du glaubst, so viel hast du." Ebenso aber heisst es auch Sermo de poenitentia, Pro veritate inquirenda conclusiones und öfter.[2]) Darum aber gilt's ihm denn auch als die schwerste Sünde, wenn jemand sich dieses

---

[1]) Vgl. z. B. Tractat. sacerdot. Bl. f3[a], wonach zu den cautelae ex parte confitentis conservandae gehört: ne obmittat reiterare confessionem, si confessus fuit sacerdoti, qui eum absolvere non potuit, vel si potuit, nescivit discernere.

[2]) Vgl. Resolutionen I, 543: non in sacerdote, sed in verbo Christi nititur remissio ... ideo sive sacerdos id faciat lucri vel honoris causa, tu modo optes remissionem sine fictione et credas promittenti Christo, immo etiam si ex levitate absolveret, adhuc obtineres pacem ex fide tua, sicut baptismum seu eucharistiam dat, sive ille lucrum quaerat, sive levis ac ludens sit, tua fides plenum accipit. — Sermo de poenitentia I, 323: confide, si sacerdotis obtinueris solutionem et crede fortiter te absolutum, et absolutus vere eris, quia ille non mentitur, quicquid sit de tua contritione ... Immo esto per impossibile, quod confessus non sit contritus aut sacerdos non serio sed ioco absolvat, si tamen credat esse absolutum verissime est absolutus. Tanta res est fides et tam potens verbum Christi. Vgl. Pro veritate inquirenda conclus. 39 I, 632. Man beachte, wie auch in dieser Zeit bereits — über spätere Aussagen vgl. Steitz: Die Privatbeichte S. 37 ff. — die Lehre von der absoluten Wirklichkeit der Absolution vertreten wird. Im Sermon von dem Sakrament der Busse, II, 722 heisst es z. B. auch: Also ist es wahr, dass ein Priester wahrhaftig die Sünde und Schuld vergiebt, aber er kann dem Sünder den Glauben nicht geben, der die Vergebung empfängt und aufnimmt, den muss Gott geben. Nichtsdestoweniger ist die Vergebung wahrhaftig, so wahr, als wenn's Gott selber spräche, es hafte durch den Glauben oder nicht.

Glaubens weigert. So du nicht glaubst, es sei wahr, dass deine Sünden vergeben sind und du ihrer los, heisst es wieder im Sermon von dem Sakrament der Busse II, 717, so bist du ein Heide und Unchrist, ungläubig deinem Herrn Christus, was die allerschwerste Sünde ist wider Gott.

Hat aber der Glaube diese ausschlaggebende Bedeutung, so muss ihm gegenüber naturgemäss alles zurücktreten, wovon man sonst die segensreiche Wirkung des Busssakraments abhängig machte. Und so betont der Reformator denn auch wieder, was wir schon in den Worten aus der Predigt von Mariä Reinigung 1517 von ihm hörten — s. S. 144f. —, dass dem Glauben gegenüber das Mass der Reue nicht in Betracht komme. Ist das schon in den S. 191 Anm. 2 angeführten Worten aus Sermo de poenitentia zum Ausdruck gekommen, so hat er's in der genannten Schrift auch noch ganz ausdrücklich gesagt, wenn er schreibt, man solle den Beichtenden nicht sowohl fragen, ob er rechte Reue habe, als vielmehr, ob er glaube.[1]) Und ebenso äussert er sich in einer nicht sicher zu datierenden Predigt, die aber spätestens ins Jahr 1520 zu setzen ist, also höchstens um ein weniges aus dem hier behandelten Zeitraum herausfallen kann, indem er hier die Begründung hinzufügt: wenn deine Reue deine Sünden beseitigen könnte, so wäre ja das Versprechen Gottes überflüssig und das Abendmahl selbst nichts nütze.[2]) Damit will er nun allerdings nicht sagen, man solle überhaupt auf die Reue nichts geben. Man soll nur in keiner Weise auf sie sein Vertrauen setzen, sondern allein auf die Worte und Zusagen des Herrn.[3]) Und so betont er denn auch im Gegensatz gegen die sonst überall verkündete

---

[1]) I, 324: Quare plus est a confitente requirendum, an credat sese absolvi, quam an sit vere contritus, vgl. dazu, was S. 145 Anm. 2 aus IV, 658 angeführt ist, und die S. 177 aus Sermo de poenitentiae I, 322 citierten Worte: Contritio vera non est ex nobis etc.

[2]) IV, 632: absolutione ... facta certus esto, omnia tibi peccata tua condonata esse, non quod non sint in te, sed quod non imputantur propter veritatem promissionis, cui fidis, non propter contritionem tuam, quae malefida est. Nam si contritio tua deleret peccata, supervacanea esset dei promissio, inutile ipsum testamentum.

[3]) Sermon von dem Sakrament der Busse II, 716: Wie woll die rew und gute werck nit nach zulassen seyn, ist doch auff sie keyner weyß

Lehre, es komme nicht darauf an, ob man der Genugsamkeit seiner Reue gewiss sei; im Gegenteil, der Priester möge samt dem Beichtenden darüber in Ungewissheit sein, daran sei nichts gelegen; die im Glauben aufgenommene Absolution sei zweifellos giltig. So hat er's bereits in verschiedenen Schriften aus dem Jahre 1518 dargelegt[1]) und es mit starken Nachdruck besonders

---

zu bawenn, ßondernn allein auff das gewisse wort Christi, der dir zusagt, wan dich der priester lößet, soltu loß seyn.

[1]) Pro veritate inquirenda conclus. 13ff. I, 631: Usque ad infidelitatem errant, qui remissionem culpae incertam asserunt propter incertitudinem contritionis. Quantumlibet incertus sit tam sacerdos quam peccator de contritione, rata est absolutio, si credit sese absolutum. — Certum est ergo, remissa esse peccata, si credis remissa, quia vera est Christi salvatoris promissio. — Absolutus per clavem potius debet mori et omnem creaturam negare, quam de sua absolutione dubitare ... Iniuria est sacramenti et desperationis, non credere absolutionem, donec certa sit contritio. — Sermo de poen. I, 323: Damnabuntur ... qui nolunt confidere sese absolutos, donec certi sint se satis contritos, vgl. die ganz ähnlichen Worte De digna praep. I, 331, dazu aus der spätestens wohl ins Jahr 1520 gehörenden Predigt IV, 658 (s. S. 145 Anm. 2): Sacerdos sit utcunque stultus, ehr schertze ader schimpffe, ipse autem credat und komptt erstlichen zcu der kirchen, wolle gern ein trost haben conscientiae und wolde des dregs gern los sein: ille gratias agat deo, Her, ich kann nit rugen, Es sey Ihm wie Ihm woll, es sein casus reservati adder nichtt, mach nit vill kakelns, laß es fahren et dic confitenti: Ey biß zcu frieden, bevilchs Gott, Ich wunsch dir ein gutten morgen und sage dir nomine eius seine gnade zcu. Errant sacerdotes et delirant etc. wie S. 145 Anm. 2 am Ende. — Dazu bereits 1518 — Pro veritate inquirenda conclusiones — I, 631: Evidentia contritionis signa satis habet sacerdos, si peccatorem sentit petere et credere absolutionem. Man beachte, in wie scharfem Gegensatze Luther nach diesen und den S. 192 Anm. 2 citierten Äusserungen zu der früher allgemein vertretenen und auch von Paltz noch aufgestellten Lehre (vgl. S. 84 und 89) steht, dass vollkommene Reue zur Sündenvergebung führe. Ausserdem ist es besonders interessant, wie er in dem soeben aus IV, 658 Angeführten von derselben Voraussetzung ausgeht wie Paltz in den S. 92 Anm. 1 zu S. 91[1] citierten Worten (vgl. dort das „dolent, quod non possunt dolere"), dabei aber zu einem ganz anderen Ergebnis kommt. Luther will nicht wie jener die attritio nach Möglichkeit erleichtern und thunlichst allen zugänglich machen. Für ihn läuft alles auf die allein ausschlaggebende Bedeutung des Glaubens hinaus. Dasselbe aber gilt mit Bezug auf die Beichte solchen Anschauungen gegenüber, wie sie z. B. S. 22 Anm. 2 durch das Citat aus dem Tractatus sacerdotalis nachgewiesen sind. Alles aber zeigt eben wieder, in welchem Masse Luther innerlich bereits die katholische Auf-

im Sermon von dem Sakrament der Busse ausgesprochen II, 718: „Es sind etliche, die uns gelehrt haben, man soll und muss der Absolution ungewiss sein und zweifeln, ob wir zu Gnaden aufgenommen und die Sünden uns vergeben seien, darum weil wir nicht wissen, ob die Reue genugsam sei oder für die Sünde genug geschehen, der Unwissenheit halben auch der Priester nicht möge gleich eine entsprechende Busse bestimmen. Hüt' dich vor diesen verführerischen, unchristlichen Schwätzern. Der Priester muss ungewiss sein deiner Reue und deines Glaubens, daran liegt auch nichts. Es ist für ihn genug, dass du beichtest und eine Absolution begehrest. Die soll er dir geben und ist sie dir schuldig. Wie sie geraten werde, soll er Gott und deinem Glauben befohlen sein lassen.“ Dazu aber fügt er dann — ebenda S. 720 — die Mahnung, es solle ja niemand so frech vor Gottes Augen sein, dass er sage, er habe genugsame Reue, und beklagt es, dass das so viel notwendigere Fragen nach dem Glauben in der Beichte so sehr hinter den üblichen Beichtfragen zurückstehen müsse, ja meist ganz unterbleibe. „Solch Erforschen (sc. des Glaubens) ist ganz selten geworden in diesem Sakrament. Man hat nur mit Reue, Sünde, Genugthuung und Ablass zu schaffen. Also führt immer ein Blinder den andern. Fürwahr, im Sakrament bringt der Priester in seinem Wort Gottes Botschaft und Vergebung der Sünde und Schuld. Darum soll er wahrlich auch am meisten fragen und zusehen, ob der Mensch für diese Botschaft auch empfänglich ist, der nie anders als durch Glauben und Begierde dafür empfänglich werden kann. Über Sünde, Reue und gute Werke soll man in Predigten handeln vor dem Sakrament und der Beichte.“ (II, 720.)

So mahnt der Reformator aus solchen Gedanken heraus denn auch immer wieder, dass man sein ganzes Vertrauen im Glauben auf die Barmherzigkeit Gottes und seine Verheissung setze und sich ja hüte, auf das Eigenwerk des Beichtens zu

---

fassung überwunden hat, sowohl jener von Paltz vertretenen Ausgestaltung der Lehre von der attritio gegenüber wie in Bezug auf all das, wodurch man die heilsvermittelnde Bedeutung der Kirche und des Priesterstandes in erster Reihe zu wahren suchte.

vertrauen. So beginnt gleich die Kurze Unterweisung, wie man beichten soll: Zum ersten soll jeder Christ, der beichten will, sein meistes und grösstes Vertrauen auf die allerbarmherzigste Verheissung und Zusage Gottes setzen und haben und festiglich glauben, der allmächtige Gott werde ihm in seiner Barmherzigkeit seine Sünde vergeben. Und das kehrt gegen das Ende der Schrift wieder: Die ganze Summe steht darin, dass die Menschen selig sind, die ihr Vertrauen auf Gott setzen und sonst weder auf ihre Werke noch irgend eine Kreatur. Darum soll der Mensch lernen, dass er grösseres Vertrauen zu Gottes Barmherzigkeit habe als zu seiner Beichte und seinem Fleiss (II, 59 und 64). So kehrt hier also wieder, was Luther schon 1518 und öfter ausgeführt hatte, besonders nach der Seite hin, dass man in der letzten Stunde, wenn der Teufel uns durch Vorhaltung unserer Sünden zu schrecken sucht, nicht jammere „ach, dass ich gebeichtet hätte oder Zeit behielte zu beichten“; man solle sich im Glauben der Barmherzigkeit Gottes getrösten.[1]) (Ebenso auch Sermon von der Bereitung zum Sterben II, 686, wo er trotz der S. 158 angeführten Empfehlung von Beichte und letzter Ölung als einer guten Bereitung auf den Tod sagt, wenn man sie nicht haben kann, „soll man nichtsdestoweniger sich des Verlangens und der Begierde danach getrösten und nicht zu sehr darob [sc. über das Unterbleiben der Beichte und Ölung] erschrecken. Christus spricht, alle Dinge sind möglich dem, der da glaubet.“) So aber kommt er denn auch dazu, in ähnlicher Weise wie über die Belanglosigkeit der Reue gegenüber dem Glauben sich über die Beichte auszusprechen. „Ob einer schon nicht beichtet — schreibt er im Sermon von dem Sakrament der Busse

[1]) Sermo de poenitentia I, 323: Haec (sc. man soll sich nicht rein beichten wollen, wie S. 177 Anm. 2 citiert) ideo dixi, ut sitis praemoniti atque praemuniti in hora mortis, ubi diabolus non solum mortalia occulta opponet et magnificabit, sed ex venialibus, immo ex bonis operibus faciet non nisi horrenda peccata et totam vitam perditissimam ac damnabilem ostendet, ut scias, quid facias, scilicet ne tunc dicas ‘Heu, utinam essem confessus aut tempus haberem confitendi’, ne forte desperes, quod ipse cupit, sed confide et dicas: ‘Scio, quod omnis vita mea est damnabilis, si iudicetur, sed dominus iussit, non in mea vita sed in sua misericordia confidere. Vgl. S. 172 Anm. 1 am Ende das Citat aus den Resolutionen und den Schluss des Citats aus der Confitendi ratio ebendaselbst.

II, 721 —, dennoch wäre es nützlich, um des . . . Glaubens willen die Absolution und Gottes Wort vielmals zu hören, dass man so sich gewöhne, an die Vergebung der Sünden zu glauben. Darum habe ich gesagt, der Glaube im Sakrament thut's ganz und gar, der Beichte sei zu viel oder zu wenig" und weiter — S. 721 — „Wo das Sakrament recht im Glauben gehet, da ist die Busse, Reue, Beichte und Genugthuung gar leicht und ohne alle Fährlichkeit, sie sei zu wenig oder zu viel, denn das Sakrament des Glaubens macht alles Krumme gerade und füllt alle Abgründe aus, und kann niemand irren weder in Reue, Beichte noch Genugthuung, der den Glauben des Sakraments hat, und ob er schon irret, so schadet es ihm gar nichts. Wo aber der Glaube nicht ist, da ist keine Reue, Beichte, Genugthuung genugsam." Ja, er ermahnt sogar, auf Beichte und Absolution zu verzichten, wenn man keinen Glauben hat; man richte mit seinem Unglauben sonst nur bei sich selbst grossen Schaden an.[1]) Und so fasst er denn alles, was er in den soeben angeführten Worten gesagt hat, in der Confitendi ratio noch einmal zusammen, indem er dabei den Rat erteilt, man solle gelegentlich mit irgend welchen Bedenken über begangene Sünden, ohne sie zu beichten zum Sakrament gehen, damit man sich eben gewöhne, mehr auf Gottes Barmherzigkeit als auf das eigene Beichten und die dabei angewandte Sorgfalt zu vertrauen. Er will das, sagt er, ja nicht für jedes Mal geraten haben. Aber von Zeit zu Zeit soll man's thun, um eben das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit zu mehren und das Vertrauen auf die eigene Beichtleistung zu vernichten, und er schliesst hier seine Ausführungen mit dem schwerwiegenden Vorwurf, dass die „Beichtkünstler" die Menschen nur elend machten, da die übliche Art der Beichte nichts anderes wirke, als den Glauben verlernen zu machen; man lerne viel beichten und verliere den Glauben.[2])

---

[1]) Sermon von dem Sakrament der Busse II, 717: bey leyb, gang nit zum priester, ßo du seyner absolution nit glaubenn wiltt, du vorwirckst deynen grossen schaden mit deynem unglauben. Vgl. das Citat aus II, 715 S. 189.

[2]) VI, 158: Confessuro necessarium est ante omnia, ut non fiducia confessionis vel faciendae vel factae nitatur, sed in solius dei clementissi-

So sehen wir also, er kommt stets auf dasselbe zurück. Er betont immer wieder: Glauben! Nichts ist so nötig als der Glaube! Dass er aber damit nicht irgendwie einer laxen Auffassung in die Hände arbeiten will, hat er deutlich genug bekundet. Er verlangt gerade in der Confitendi ratio, ebenso wie in Kurze Unterweisung, wie man beichten soll, mit allem Ernst, dass man nicht anders zur Beichte gehe als mit einem

---

mam promissionem tota fidei plenitudine confidat, certissimus videlicet, quod qui confessuro peccata sua promiserit veniam, promissionem suam fidelissime praestabit. Non enim quia nos confitemur, sed quia ipse promisit veniam confitentibus, gloriandum est, hoc est non propter nostrae confessionis dignitatem aut sufficientiam, cum talis nulla sit, sed propter suae promissionis veritatem et certitudinem ... Ac sic fides promissionis illius primum et summe necessaria est confessuro, ne forte praesumat sua diligentia, sua recollectione, suis viribus deum provocare ad remissionem peccatorum. Dazu 166: Consulo, quod et Johannes Gerson aliquoties consuluit, ut aliquando cum scrupulo conscientiae quis accedat ad altare seu sacramentum, videlicet non confitens, si immodestius vel biberit, dixerit, dormierit aut aliud quid fecerit aut horam unam aliquam non oraverit. Vis scire, quare id consulatur? Audi: ut homo discat in dei misericordiam plus fidere quam in suam confessionem aut diligentiam. Nihil enim satis fieri potest adversus maledictam illam fiduciam operum nostrorum. Etiam ideo, ut, si qua vel tentationis vel mortis ingruat necessitas et coeperint apparere occulta illa peccata, quae nunquam videre aut confiteri potuit, tum iam paratum habeat usum confidendi in dei misericordiam indignis praestitam ... Alioquin, quomodo sperabit in tantis molibus peccatorum tunc irruentium subito, qui in hac vita, donec otium erat, nec in minimo vel ficto peccato didicit sperare in domino? Si dicis 'quid, si hoc sit contemnere sacramentum dei et tentare deum?' Respondeo: non erit tentatio dei, si ad gloriam dei fiat, id est, si ideo facias, non quod contemnas sacramentum dei nec eum tentes, c u m s i s p a r a t u s e t i a m o m n i a c o n f i t e r i, sed ut miseram conscientiam assuefacias in deum confidere et non ad omnem sonitum folii volantis pavere. Non dubites, omnia quae fiunt hoc fine, ut fiducia in deum habeatur, sunt deo gratissima ... N o n t a m e n v o l o, u t s e m p e r i d f i a t, sed aliquando, inquam, tantum ad erigendam fiduciam in deum ac destruendam fiduciam nostrae confessionis. Vix enim sine vitio celebrat, qui magis secure accedit, quia confessus est, quam quia deus misericors est, immo tota impietas haec est omnino. Summa enim summarum est 'Beati qui confidunt in domino'. Quando 'in domino' audis, utique intelliges, infelicem eum, qui confidit in aliquid, quodcunque non est dominus, qualem faciunt artistae illi confitendi. Quid enim fecit ars confitendi, nisi abolevit artem et usum confidendi, ut multum confiteri, nihil confidere disceremus?

aufrichtigen Vorsatz der Besserung. Jeder Christ, der seine Sünde beichten will — heisst es in der an zweiter Stelle genannten Schrift II, 59 — soll einen wahrhaftigen Vorsatz und Willen haben, sein Leben hinfort zu bessern und sich der Sünden, die offenkundig Todsünden sind, wie Ehebruch, Mord, Dieberei, üble Nachrede, Wucher, Unkeuschheit, Räuberei und dergleichen zu enthalten, . . . denn wenn ein Mensch ohne diesen Vorsatz beichtete, wäre es gefährlich und misslich. Wenn aber ein Mensch bei sich befindet, dass er keinen rechten Vorsatz hat, sein (sc. sündliches) Leben zu lassen, soll er auf seine Kniee fallen und Gott um einen guten Vorsatz bitten.“ Und ebenso spricht er sich auch in der Confitendi ratio in ausführlicher Darlegung und mit aller Entschiedenheit in diesem Sinne aus, nur dass er hier hinzufügt, die täglichen Sünden meiden zu wollen, sei unmöglich.[1]) So aber zeigt sich denn ganz deutlich, was ja freilich ohnehin klar sein sollte, dass diese Betonung des Glaubens, so manche Verneinung altherkömmlicher Gebräuche und

[1]) VI, 159f.: Antequam sacerdoti confiteatur vicario, utique oportet primum confiteatur principi ipsi deo (derselbe Rat auch Kurze Unterweisung II, 59): hic vero rem serio tractare oportet, quia divinum oculum, sicut nihil latet, ita nihil fallit. Quare hic propositum melioris vitae et odium peccati oportet sine simulatione discutere: nam nihil fere confessuros plurimos fallit quam subtilis ista simulatio et profundissima, qua plerumque violentum peccati odium et propositum melioris vitae per vim simulant, etiam coram se ipsis, quod satis probat infelix eventus, ubi post confessionem cito redeunt ad ingenium et velut magno onere confessionis levati denuo secure vivunt. (Hier folgt der wiederholte Rat, Gott alle Sünden zu bekennen. Darauf) . . . si quispiam sese non invenerit serio affectum bono proposito, nescio an tutum sit confiteri. Hoc scio, melius sibi esse, si abstineret a confessione . . . Quodsi inter angustias deprehensus formidet abstinere, et tamen sentit, sese carere affectu bonae propositae vitae, hic . . . prostratus plane confiteatur deo totum malum cordis sui et optet bonum propositum . . . Propositum bonum dupliciter fieri debet: primum de manifestis mortalibus tantum, ut sunt adulterium, homicidium, fornicatio, furtum, rapina, usura, detractio etc. Horum enim vitandorum propositum proprie pertinet ad confessionem sacramentalem et coram deo ad quodlibet statim momentum, postquam perpetrata sunt... Secundo de omnibus peccatis, quae venialia vocant, . . . prorsus vane est laborare ad propositum formandum, quia, si recte sese consideret, invenerit impossibile, si saltem in carne vivere velit. (Hier also wieder wie in den Resolutionen vgl. S. 140 Anm. 1.)

Anschauungen sie mit sich bringen mochte, ja, ob sie wegen der damit verbundenen, soeben angeführten Äusserungen über Reue und Beichte manchem Altgläubigen wie lauter Einreissen und Zerstören erscheinen konnte, dass sie in Wirklichkeit kein anderes Ziel hat als Aufbauen und neu Beleben. Luther hat's gerade in der Confitendi ratio gelegentlich der mit solchem Nachdruck aufgestellten Forderung, dass für die Beichte und für das Sakrament ein aufrichtiger Vorsatz der Besserung unerlässliche Vorbedingung sei, dargelegt — s. S. 198 Anm. 1 —, wie die sonst übliche Art in unzähligen Fällen höchstens zu der Einbildung solchen Vorsatzes führte. Derselbe ging nämlich über der verderblichen Anschauung von dem Wert, den das Beichten an sich haben sollte, meist verloren, und der Erfolg war dann, dass im Leben derer, die gebeichtet hatten, alles beim alten blieb. Luther aber will eben durch die Art, wie er den Glauben und, als zu ihm gehörig, den ernstesten Vorsatz der Besserung in den Vordergrund stellt, zu wirklicher Erneuerung des Lebens die Wege weisen. In dieser Absicht hat er so ohne Unterlass die Notwendigkeit des Glaubens betont, dabei dann aber auch versucht, Anleitungen zu geben, wie man dazu kommen könne. Im Gegensatz zu der von ihm gerügten Art, die Leute immer nur anzuhalten, dass sie durch Erwägung ihrer vielfachen Sünde und durch die Angst vor den ihnen infolgedessen drohenden Strafen zur Reue kommen — vgl. S. 176 f. und S. 177 Anm. 1 —, zeigt er, wie man zu wirklichem Heilsverlangen und damit zu rechter Reue, zu Busse und Glauben, kommen kann. Er hat an der soeben angezogenen Stelle — Sermo de poenitentia I, 319 — von einer doppelten Art, den Weg zur Reue zu suchen geredet und zunächst die falsche Art beschrieben. Dem gegenüber empfiehlt er, wie er das auch schon in seinen Dekalogpredigten gethan hat — s. S. 143 und Anm. 2 —, dass man vielmehr durch Betrachtung der Gerechtigkeit und ihrer Herrlichkeit ein Verlangen danach in sich wachzurufen suche.[1]) Und das führt er in der Instructio

[1]) I, 319: Secundo (vgl. S. 177 Anm. 1) paratur (sc. contritio) per intuitum et contemplationem speciosissimae iustitiae, qua quis in pulchritudine et specie iustitiae meditatus in eam ardescit et rapitur incipitque cum Salomone fieri amator sapientiae, cuius pulchritudinem viderat. Haec

pro confessione peccatorum weiter aus: jene Art schaffe nur Angst und Schrecken, scheuche mehr vom Sakrament zurück, als dass sie das Verlangen danach wachrufe. Man solle dahin zu kommen suchen, dass man hungern und dürsten lerne nach der Gnade und sich elend und arm im Geist fühle, damit man glauben lerne an den durch das Sakrament zu erlangenden Segen.[1])

Beziehen sich nun aber die zuletzt wiedergegebenen Worte auf die innere Stellung, zu welcher Luther die Beichtenden hinsichtlich des Busssakraments erziehen will, so hat er dazu auch in Bezug auf den äusseren Vollzug mancherlei Ratschläge gegeben, die sich auf die in obigem bekundeten Grundsätze gründen. Da dieser äussere Vollzug aber wesentlich von dem Verhalten der Beichtpriester abhängt, müssen wir zunächst noch darauf eingehen, wie er sich zu ihnen stellt. Wie ernste Vorwürfe er gerade gegen sie erhebt, ist S. 181 ff. bereits dargelegt worden. Vor allen Dingen aber zeigt sich nach dieser Seite hin gerade gegen Ende der hier behandelten Periode noch ein wesentlicher Fortschritt. Es ist S. 132 ff.

---

facit vere poenitentem, quia amore iustitiae id facit, et hi sunt digni absolutione. Vgl. dazu Galley, der m. E. mit Recht sagt (a. a. O. S. 130 f.), dass der Reformator hier eine praktische Unterweisung über die rechte Art der Reue für die zur Beichte Gehenden geben will, und dass sich aus dieser besonderen Absicht das Fehlen eines Hinweises auf die präparatorische Bedeutung des Gesetzes bei der Busse erklärt.

[1]) I, 264 im Anschluss an 1. Kor. 11, 28 (vgl. die parallelen Äusserungen S. 166 Anm. 1 und S. 168): Ista probatio ab illis refertur ad discussionem peccatorum praeteritorum, ut studio possibili peccata sua recordetur atque poeniteat. Sed haec est initialis et adhuc rudis probatio, quae non nisi timorem et angustiam conscientiae facit plusque retrahit a sacramento quam attrahat. Ideo in ipsa nullo modo standum est, sed procedendum ad probationem, quae ad praesentis status condicionem refertur, ut homo probet et examinet, quo affectu sit formatus, an cupiat gratiam, iustitiam, salutem, an adhuc potius sitiat vel lucrum vel honorem vel voluptatem . . . Nam summa et optima dispositio ad sacramentum est illa: si homo sese probans invenerit, se sitire gratiam ac credere illam consequi ibi posse displicetque sibi ac miserum se et egenum in spiritu cognoscit, plenum multis atque perversis cupiditatibus. Talis est recte dispositus. Zu den Schlussworten vgl. die ähnliche Äusserung aus De digna praeparatione I, 330.

gezeigt, wie der Reformator in der ersten Zeit durchaus an der heilsvermittelnden Stellung des Priesters festhält. Darin ist allmählich — von ausschlaggebender Bedentung ist hier das Jahr 1519 — eine Wandelung eingetreten. Schon in seiner so eindringlichen Betonung der Notwendigkeit des Glaubens und der unbedingt entscheidenden Bedeutung desselben tritt das deutlich zu Tage. Man vergleiche nur einmal die Äusserungen, die z. B. S. 132 f. aus den Resolutionen citiert sind, wie ihm da die Zuflucht zur Macht der Kirche, zur Beichte und zum Priester als die einzige Rettung für geängstete Seelen gilt, mit Worten, wie wir sie im Sermon von dem Sakrament der Busse von ihm hören: Die Vergebung der Schuld steht weder in des Papstes, Bischofs, Priesters oder irgend eines Menschen Amt oder Gewalt auf Erden, sondern allein auf dem Worte Christi und deinem eigenen Glauben. Denn er hat nicht unseren Trost, unsere Seligkeit, unsere Zuversicht auf Menschen Wort oder That bauen wollen, sondern allein auf sich selbst, auf sein Wort und seine That. Die Priester, Bischöfe, Päpste sind nur Diener, die dir das Wort Christi vorhalten, darauf du es wagen und dich darauf verlassen sollst mit festem Glauben als auf einen sicheren Fels (II, 716). Auch sonst aber zeigt sich mannigfach, wie die Förderung in der rechten Erkenntnis, die nach der Leipziger Disputation vor allem hinsichtlich der Lehre von Papst, Kirche und Schrift zu Tage tritt, sich auch in seiner Stellung zur Beichte in verschiedener Weise offenbart. Wir haben S. 121 ff. und S. 148 f. dargelegt, wie Luther zunächst aus der Erkenntnis, dass die Schrift über die Ohrenbeichte nichts besage, keine Konsequenzen gezogen hatte. Das musste anders werden, sobald er einmal aus dem immer mehr zum Durchbruch gekommenen Schriftprinzip — vgl. S. 123 u. Anm. 1 — die darinliegenden Folgerungen gezogen hatte, wie sie z. B. in dem von Eck beanstandeten, von Luther aber mit heftigen Vorwürfen gegen Ecks Aussagen aufrecht gehaltenen Satze angedeutet sind, dass einem einfachen Laien, der die Schrift anzieht, mehr zu glauben sei als dem Papst oder einem Konzil, wenn sie sich nicht auf die Schrift gründen.[1]) Dass er aber

[1]) Contra malignum Eccii iudicium defensio s. S. 123 Anm. 1.

nunmehr diese Konsequenzen wirklich zu ziehen anfing, trat gerade hinsichtlich des Busssakraments bald deutlich zu Tage. Gerade in das Jahr 1519 fallen eine grosse Anzahl von Aussagen, in denen er sich über die Gewalt der Schlüssel in sehr entschiedener Weise und in einem Sinne ausspricht, der den Verteidigern der römischen Lehre freilich als schlimmste Ketzerei erscheinen musste. Denn was er gelegentlich schon in seiner ersten Psalmenvorlesung einmal angedeutet hat, wenn er sagt, dass durch das Priestertum Christi alle Gläubigen Priester und Könige sind,[1]) das kommt jetzt klar zum Ausdruck. So sagt er schon vor der Leipziger Disputation in der Resolutio super propos. XIII de potestate Papae, dass die Schlüssel nicht dem Petrus allein, sondern der ganzen Kirche übertragen seien, und spezifiziert das in derselben Schrift dahin, sie seien nicht einem einzelnen Menschen, sondern der Kirche und der Gemeinde gegeben, so dass es feststehe, dass der Priester sie nicht aus eigenem Recht, sondern als Diener der Kirche gebrauche.[2]) Ja, er bringt das um dieselbe Zeit auch schon auf die Kanzel. Peter Paul 1519 predigt er in Leipzig: Es ist wahr, die Schlüssel sind Sankt Peter gegeben, aber nicht ihm als seiner Person, sondern in Person der christlichen Kirche. Und hier fährt er dann sogar schon fort: und sind eben mir und dir gegeben, unserm Gewissen zum Trost (II, 248). Das aber hat er dann gegen Ende des Jahres mit dem allergrössten Nachdruck wiederholt, wenn er im Sermon von dem Sakrament der Busse schreibt: „Der rechte Weg und die richtige Weise (sc. Sündenvergebung zu erlangen), ausser der keine

---

[1]) IV, 224 zu Ps. 108, 8: Omnes fideles per Christum sacerdotem sunt sacerdotes et reges, apoc. 5.

[2]) II, 188: non ad Petrum, sed ad omnes dicit: Accipite spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata etc. Ex quibus verbis liquet, non solum quibus in Petro claves promiserit, nempe toti ecclesiae, sed etiam quid per claves promissas intelligi velit, nempe remissionem et retentionem peccatorum (vgl. die darauf folgende ausführliche Begründung) und S. 191: Nonne clarum est, claves non esse ullius hominis singularis, sed ecclesiae et communitatis, ut firmum sit, sacerdotem non suo iure sed ministerio — quia ecclesiae minister est — ecclesiae clavibus uti, nec tanquam suis aut sibi, sed ecclesiae traditis? Vgl. zur Datierung S. 123 Anm. 1 und die daselbst aus derselben Schrift nach II, 189 citierten Worte.

andere zu finden ist, ist das hochwürdige, gnadenreiche, heilige Busssakrament, welches Gott allen Sündern zu Trost gegeben hat, da er Sankt Petern anstatt der ganzen christlichen Kirche die Schlüssel gab" (II, 715) und „die Schlüssel und Gewalt Sankt Peters ist nicht eine Gewalt, sondern ein Dienst, und die Schlüssel sind nicht Sankt Petern, sondern dir und mir gegeben, dein und mein sind die Schlüssel" (ebenda S. 719). Ebenso aber spricht er sich in einem Briefe aus dem Dezember des genannten Jahres Spalatin gegenüber aus, indem er dem Priester nur eine Zeremonialgewalt zugestehen zu können erklärt. Die Schrift nötige ihn zu der Ansicht, dass der Priesterstand von den Laien sich nur durch das (übertragene) Amt unterscheide.[1]

Aus solchen Äusserungen aber hat er dann wieder auch seine Konsequenzen speziell für die Beichte und die Beichtenden gezogen. So sagt er im Sermon von dem Sakrament der Busse zunächst, „dass im Sakrament der Busse und Sündenvergebung ein Papst und Bischof nichts mehr thut als der geringste Priester", „ja — fährt er fort — wo ein Priester nicht ist, thut jeder Christenmensch ebensoviel, ob es schon ein Weib oder Kind wäre" (II, 716). Er begründet das mit der Vollmacht zur Absolution, die er jedem Christen zuerkennt. „Denn — sagt er — wenn ein Christ zu dir sagen kann 'Dir vergiebt Gott deine Sünden, in dem Namen u. s. w.' und du das Wort fassen kannst mit einem festen Glauben, als spräch' es Gott zu dir, so bist du in diesem Glauben gewiss absolviert. So ganz und gar liegt alles an dem Glauben an Gottes Wort. Denn der Papst, Bischof, Priester können zu deinem Glauben nichts thun. So kann auch keiner vor dem andern und besser Gottes Wort führen als das allgemeine, das er zu Petrus sagt: 'Was du lösest, das soll los sein.' Das Wort muss für sie alle Absolution sein, ja alle Absolution hänget darin." Und in

[1]) Enders 2. 279: Officia sacerdotis, quae ex me quaeris, ignoro, cum quanto magis cogito non inveniam, quod scribam, nisi, cerimonialia. Deinde valde me urget Petrus apostolus 1. Petr. 2 dicens nos esse omnes sacerdotes, idem Johannes in apocalypsi, ut hoc genus sacerdotii, in quo nos sumus, prorsus non differe videatur a laicis nisi ministerio, quo sacramenta et verbum ministrantur.

demselben Sinne heisst es dann in derselben Schrift weiter a. a. O. S. 722: „Diese Gewalt, die Sünde zu vergeben, ist nichts anderes, denn dass ein Priester, ja, so es not ist, jeder Christenmensch zu dem andern sagen kann und, wenn er ihn betrübt und geängstigt sieht in seinen Sünden, fröhlich ein Urteil sprechen 'sei getrost, dir sind deine Sünden vergeben ...' Diese Gewalt, die Sünde zu vergeben und also ein Urteil an Gottes Statt zu fällen ..., hat ... ein jeglicher Christ, wo ein Priester nicht da ist." [1]) Diese Aussagen beziehen sich freilich auch wieder in erster Reihe auf die Absolution. Aber gerade wie sie lauten, wurde die Beichte natürlich mit davon betroffen, und so kommt Luther aus diesen Gedanken heraus auch zu der schwerwiegenden Äusserung, die wir im Anschluss an das soeben nach II, 716 Citierte lesen: „Doch — also jener Befugnis des Laien gegenüber — soll man die Ordnung der Obrigkeit halten und nicht verachten, allein dass man nicht irre im Sakrament und seinem Werk, als wäre es besser, wenn es ein Bischof oder Papst giebt, als wenn es ein Priester oder Laie gebe" (II, 716). Das zeigt deutlich, wie weit er trotz allem, was er auch in dieser Zeit noch für das kirchliche Beichtinstitut und die damalige Ausgestaltung desselben übrig hat, sich innerlich von den Wegen getrennt hat, auf welche die Lehre der Kirche ihre Diener und die Gemeinden wies. Zwar dem Wortlaut nach ist ja, was Luther in jenen Worten sagt, von dem, was sonst auch gelehrt und erlaubt wurde, nicht wesentlich verschieden. Auch Thomas von Aquin — vgl. S. 10 und S. 11 Anm. das Citat aus Qu. VIII

[1]) Vgl. II, 717: Wenn du absolviert bist von Sünden, ja, wenn dich in deinem von der Sünde geängstigten Gewissen ein frommer Christ tröstet, Mann, Weib, jung oder alt, so sollst du das mit solchem Glauben aufnehmen, dass du dich solltest zerreissen lassen, vielmals töten, ja, alle Kreatur verleugnen, ehe du daran zweifelst, es sei also vor Gott. Vgl. dazu Von dem Papsttum zu Rom (nach Knaake II, 280 f. noch im Mai 1519 im Druck) II, 312: „Die Worte Christi sind eitel gnädige Zusagen, der ganzen Gemeinde, aller Christenheit gegeben, wie gesagt ist, damit die armen sündigen Gewissen einen Trost haben, wenn sie durch einen Menschen gelöst oder absolviert werden." Dem gegenüber steht dann freilich die in wenig frühere Zeit fallende, ganz andersartige Äusserung, die S. 150 citiert ist.

art. 2 — hat ja von der im Notfall zuzulassenden Möglichkeit der Laienbeichte und -absolution gesprochen, und die Kirche ist ihm darin gefolgt. Andrerseits aber hat Luther hier ja auch die Bedingung aufgestellt, „wo ein Priester nicht ist“ und „so es not ist“. Doch aber tritt in der beiderseitigen Auffassung ein gewaltiger Unterschied zu Tage. Zunächst liegt das schon darin, dass wir den Reformator mit keinem Wort die Bedingung ganz besonders hervorheben oder bekennen hören, es dürfe solche Laienbeichte eben auch nur im äussersten Notfalle statthaben. Das aber war in den kirchlichen Lehrbüchern sonst überall der Fall, und das gerade war dort die Hauptsache. Denn jene Erlaubnis sollte zwar die Heilsamkeit der Beichte dadurch ins Licht stellen, dass man selbst der — im Notfall abgelegten — Laienbeichte segensreiche Wirkungen zuschrieb. War in plötzlicher Todesnot ein Priester nicht schnell genug zu bekommen, dann mochte man einem Laien beichten, damit nur wenigstens überhaupt gebeichtet werde. Aber darunter sollte die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Beichte vor dem Priester nicht leiden. Dieser sollte der durch nichts auszugleichende Vorzug gewahrt bleiben. Darum galt ja — siehe Thomas a. a. O. — die Bestimmung, es müsse solche, einem Laien abgelegte Notbeichte, wenn die Möglichkeit dazu vorhanden, schleunigst vor einem Priester wiederholt werden. Und das ist nun das Ausschlaggebende bei Luther, und darin liegt eben die Abweichung, die ihn, wenn er an seiner Auffassung festhielt, wie durch eine unüberbrückbare Kluft von der kirchlichen Lehre schied: ihm ist im Prinzip die Laienbeichte und -absolution der beim Priester abgelegten bezw. gewonnenen durchaus gleichwertig. Darum kann er sagen, um der Ordnung der Obrigkeit willen soll man an letzterer festhalten, und das bedeutet nach seiner Auffassung eben, dass hierin nur eine Sache der kirchlichen Ordnung zu sehen ist. Das war es, was jenen oben angeführten Worten eine so grosse Tragweite gab und uns wie kaum etwas anderes zeigt, wie er mehr und mehr dem offenen Konflikt mit den kirchlichen Autoritäten entgegengetrieben wird.

Das aber sehen wir nun auch sonst noch in bezeichnender Weise sich bekunden, besonders durch die freie Stellung,

die wir den Reformator je länger je mehr dem Papsttum und der ganzen kirchlichen Hierarchie gegenüber einnehmen und besonders auch in Bezug auf die Beichte bezeugen sehen. So schreibt er an einer etwa ins Frühjahr 1520 zu verlegenden Stelle seiner zweiten Psalmenvorlesung in Übereinstimmung mit dem, was er sonst schon gegen das Vertrauen auf die in der Beichte vollbrachte eigene Leistung gesagt hat, wenn man merke, dass man auf die kirchlichen Zeremonieen und das damit vermeintlich vollbrachte gute Werk sein Vertrauen setze, solle man Mut haben und sie eine Zeit lang unterlassen, ohne dabei nach des Papstes Erlaubnis oder Macht zu fragen. Und etwas weiter oben hat er das bereits dahin verallgemeinert, dass man über die Teilnahme an den kirchlichen Zeremonieen oder das Fernbleiben lediglich den eigenen Glauben müsse entscheiden lassen, der ein weit sichererer Führer sei als die gesamten Anweisungen aller Päpste und Kirchenlehrer.[1]) Er kommt damit ja freilich auch nur auf das zurück, was, dem Keime nach wenigstens, auch schon in Äusserungen aus beträchtlich früherer Zeit gelegen hatte. So hat er bereits in einer — vermutlich am Sonntag Exaudi — 1518 gehaltenen Predigt sich dahin geäussert, dass die göttliche Gnade nicht an den Sakramentsempfang gebunden sei. Selbst wenn man mit Recht exkommuniziert und dadurch der Teilnahme am Abendmahl beraubt sei, sei man damit, sofern man nicht etwa verstockt sei oder die Exkommunikation verachte, nicht der Verdammnis preisgegeben.[2]) Und ähnlich hatte

---

[1]) IV, 407: Si quis sentiat, sese in operibus cerimoniarum fiduciam habere, audax sit et ea aliquando intermittat nec in hoc requirat pontificum dispensationem aut potestatem, und S. 401: Discere debemus, ne ad dextram nec ad sinistram declinemus, hoc est, ne cerimonias aut nimio aestimemus aut nimio contemnamus, sed recta via et medio incedentes pro tempore tum eas observemus tum deseramus, in qua re non erit quod nos fidelius, certius tutiusque ducat quam ipsa fides et caritas, longe inquam certius et fidelius et tutius quam universae omnium pontificum et doctorum dispensationes, epiiciae et interpretationes. Zur Datierung vgl. 401 Anm. 1.

[2]) Sermo de virtute excommunicationis I, 643: debet humiliter ferre (sc. excommunicationem iniustam) et mori in excommunicatione, nec timere, quod non accipit sacramentum eucharistiae, funeris ritum, sepul-

er sich bereits in den Resolutionen ausgesprochen.[1]) Aber die Äusserung in der Psalmenvorlesung zeigt doch deutlich, wie viel weiter er bis zum Jahre 1520 in seinen Ansichten gekommen ist. Etwas Ähnliches finden wir aber auch noch in einer Äusserung der Confitendi ratio, also etwa gleichzeitig. Dort hat er, wie das Citat auf S. 198 Anm. 1 ergiebt, seine Bedenken ausgesprochen, ob es ratsam sei, zur Beichte zu gehen — man muss bedenken, sie wurde von allen ohne Ausnahme unbedingt verlangt! —, wenn man nicht den rechten Vorsatz zur Besserung habe. Er sagt dazu, es sei ihm gewiss, dass es besser sei, unter solchen Umständen nicht zur Beichte zu gehen. Und nun folgt der uns hier interessierende Zusatz „Dabei würde man sich um das Gebot der Kirche durchaus nicht zu kümmern haben, sie möge exkommunizieren oder nicht.“ [2]) Das zeigt deutlich, wie weit ihm schon das eigene Gewissen allen kirchlichen Satzungen gegenüber zur einzig und allein ausschlaggebenden Autorität geworden ist. Dazu aber haben wir gerade in Bezug auf die Autorität des Papstes und der kirchlichen Obrigkeit in derselben Schrift noch ein weiteres Zeugnis für die innerlich freie Stellung, zu der er nunmehr hindurchgedrungen ist. Dasselbe liegt uns in den Äusserungen vor, die wir dort über die dem Papst oder Bischof vorbehaltenen Fälle von ihm hören. Nicht nur, dass er hier alles, was hinsichtlich jener Reservatrechte an Forderungen aufgestellt ist und sonst

---

turas etc. . . . Nam qui etiam iuste excommunicatus moritur, non ideo damnabitur, nisi forte non contritus et cum contemptu excommunicationis moreretur. Contritio et humilitas omnia solvit et placat, etiamsi exhumetur aut in aqua proiiciatur. Vgl. dazu die von Kawerau: Zeitschr. f. Kirchengesch. XI, 447 veröffentlichten Thesen Luthers de excommunicatione aus dem Jahre 1518.

[1]) Zu These 74 I, 621: Si ecclesia vel pontifex aliquem privaverit communione fidelium sine causa, debet id sustinere et potestatem non damnare, sed non debet ita timere, ut approbet quasi bene factum sit, sed potius mori in excommunicatione. Non est enim excommunicatus nisi errante clave, cuius errorem si approbet petens absolvi, peius errat. Clavem honoret et ferat, errorem non probet. Vgl. ebenda I, 643 nach S. 134 Anm. 2.

[2]) VI, 159: Hoc scio, melius sibi esse, si abstineret a confessione. Nec in hoc praeceptum ecclesiae curandum esset ullo modo, sive excommunicet sive minus. Vgl. S. 198 Anm. 1.

mit peinlicher Sorgfalt beobachtet wurde,[1]) von vornherein als auf menschlicher Festsetzung beruhend hinstellt und infolgedessen das Recht freier Auslegung und Handhabung verlangt. Er bekennt sich dabei ausdrücklich zu der Anschauung, dass verborgen gebliebenen Sünden gegenüber überhaupt keine Reservatrechte anzuerkennen seien. Was dem Priester nach dieser Seite hin gebeichtet werde, dafür solle er die Absolution erteilen. Kein Papst habe das Recht, um dieser Sünden willen die Gewissen so zu belasten und die Seelen zu gefährden, wie das mit dem Reservatrecht geschehen sei. Ist aber eine Sünde, die den kirchlichen Oberen vorbehalten wäre, öffentlich bekannt geworden, so solle man den Betreffenden an die verordnete Instanz verweisen, aber nicht ohne dass man ihm Absolution erteilt habe, wenigstens für die Sünden, die nicht den Oberen vorbehalten seien. Dazu aber bekennt er, es sei ihm ungewiss, ob ein Reservatrecht hinsichtlich der Sünden s c h u l d überhaupt bestehe oder jemals bestanden habe. Die Straffestsetzung könne sich freilich die kirchliche Oberinstanz vorbehalten, aber auch beim Erlass solcher Strafen dürften die Beichtiger wie die Beichtenden nicht zu peinlich sein. Da es möglich sei, dass eine Exkommunizierung oder eine sonstige kirchliche Strafe einem Unschuldigen auferlegt oder nicht rechtzeitig nach erfolgter Besserung des Betreffenden zurückgenommen werde, auch manchmal um besonderer Hinderungsgründe willen die verlangte Genugthuung nicht alsbald geleistet werden könne, müsse man dem Betreffenden, wenn er beichte und die Absolution begehre, diese für alle seine Sünden erteilen und ihn dann zur Lösung der Exkommunikation der verordneten Instanz überweisen.[2]) Es erhellt, von welcher Bedeutung diese Aussagen

---

[1]) Man vergleiche nur, wie ängstlich die Verfasser der Beichtspiegel und kirchlichen Handbücher sämtlich darauf bedacht sind, genaue Anweisungen zu geben, damit ja keine Verletzung dieser Reservatrechte vorkomme, z. B. Tractat. sacerdot. Bl. e 3 a[1] ff.: De casibus ad papam pertinentibus, e 3 b[1] ff.: Casus episcopales, und ähnlich überall.

[2]) VI, 166 f.: In casibus reservatis multi vexantur: ego, quia scio leges hominum oportere epiiciae subiectas esse et plus ad favorem quam rigorem trahendas, eorum sequor usum et consilium, qui in peccatis occultis nullum reservari casum censent, ideo absolvendum esse omnes, quorum occulta sunt peccata, ut sunt peccata carnis seu libidinis cuiuscunque

sind. Nicht nur, dass diese Ausserung des Reformators, ein Exkommunizierter könne und müsse gegebenenfalls absolviert werden, weiter geht als alles, was er bisher nach dieser Seite hin gesagt hat. Sie zeigt, dass er nunmehr nicht nur wie bisher nach Seiten des dadurch vermittelten Trostes, sondern auch nach Seiten des Rechts der Absolutionserteilung die Konsequenzen aus den oben citierten Aufstellungen zieht, wonach hinsichtlich der Absolution der einfache Priester dem Papst durchaus gleichberechtigt ist. Wie sehr aber das von der sonst verkündeten Lehre und von allem Brauch abwich, zeigt z. B. eine Äusserung in Jakob Strauss' Beichtbüchlein. Er beschreibt Bl. A 4[b] die den Beichtpriestern von oben her gegebenen und sorgfältig beachteten Vorschriften, indem er sagt dass sie „am ersten schauen, ob das Beichtkind in päpstlicher Heiligkeit oder bischöflicher Hochwürdigkeit Ungehorsam und im Bann begriffen sei, alsdann mit dem Beichtkind nichts Weiteres vornehmen, sondern es eilends anweisen, des Bannes ledig zu werden". Und Luther sagt, man soll auch in einem derartigen

---

speciei, oppressiones infantium et similia. Nec enim praesumi debet ullus pontifex voluisse in occultis peccatis tot laqueas et pericula animabus ponere. Verum ubi publicum fuerit crimen seu casus reservatus manifestus, omnino potestati deferendum, sive sit aequa sive iniqua. In quo tamen sic moderetur confessor vim clavis, ne confitentem sinat sine absolutione abire, saltem eorum peccatorum, quae reservata non esse scierit. Quamquam ego iamdudum fluctuo, necdum stationem disputationis propriae composui, an possit ullus casus quoad remissionem culpae reservari aut unquam reservatus sit: poenam reservari non est dubium, de quo esto aliorum iudicium. Sed nec in poenae remissione nimium sit scrupulosus confessor vel confitens: poenam intelligo excommunicationem vel quamlibet ecclesiae censuram seu ut vocant fulmina et tonitrua sua. Cum enim excommunicatio sit mere poena et non culpa ferrique possit super innocentem, aut lata manere super resipiscentem, tum propter itineris longitudinem vel pauperiem necesse sit differri aliquoties satisfactionem, debet nihilominus confitens, si petat, absolvi ab omnibus peccatis suis et pro vinculo excommunicationis solvendo et satisfaciendo potestati dimitti et sic, in foro dei et conscientiae absolutus a culpa et peccatis, mitti ad forum ecclesiae solvendus a poena. Hoc est, quod dicitur, sufficere absolvendo peccatori votum satisfactionis. Vgl. auch die S. 193 Anm. 1 aus IV. 658 citierte Äusserung über die casus reservati, dass der Priester, ohne sich um sie zu kümmern, die Absolution erteilen soll.

Fall bei gegebener Veranlassung ungescheut absolvieren! Das musste den Vertretern der kirchlichen Lehre als ein unerhörter Eingriff in die päpstlichen Rechte erscheinen. Dazu aber kommen die Aussagen über die vorbehaltenen Fälle. Auch sie sind von der grössten Bedeutung. Es kommt ja in den angeführten Äusserungen zum Ausdruck, wie der Priester sonst sich zu verhalten pflegte, sobald in der Beichte Sünden bekannt wurden, die zu den vorbehaltenen gehörten, dass er nämlic dann überhaupt keine Absolution erteilte. Und dass das all gemein üblicher Brauch war, bezeugt ausser den Anweisunge der Beichtbücher u. a. wieder Jakob Strauss, wenn er in de schon S. 79 f. erwähnten Stelle der soeben genannten Schrift — Bl. B1 — von den Beichtpriestern weiter schreibt: „wenn sie nur die Hauptstücke ihres Abgotts und Eigennutzes wohl und ernstlich erfragt haben und die armen Gewissen in aller Furcht des Antichrists, der Pfaffen und aller mönchischen Gleissnerei bezwungen und gefangen haben, dass ja nicht etwas von dieser Gewalt verloren gehe, so hebt sich erst die ängstliche Not der vorbehaltenen Fälle an, von denen etliche allein vor den Papst, die andern vor den Bischof gehören. So ist dann alles Beichten umsonst gewesen. Der Mönch oder der Pfaff will dir die Absolution auf keinen Fall erteilen, denn der Papst oder der Bischof oder das höllische geistliche Recht haben ihm die Hände gebunden.“ Und nun kommt Luther und bestreitet für einen grossen Teil dieser vorbehaltenen Fälle überhaupt die Gültigkeit, während er für die ganze Behandlung der übrigen eine möglichst milde Praxis fordert. Dazu aber verlangt er, dass der Beichtende für alles andere, was ausser offenbaren reservierten Fällen gebeichtet ist, unbedingt und immer die Absolution empfangen soll. Es giebt wohl keinen Punkt in der gesamten Stellung, die wir den Reformator in allen das Beichtinstitut betreffenden Fragen während dieser ersten Jahre seiner Wirksamkeit einnehmen sehen, der uns so wie gerade dies Verhalten der Exkommunikation und den vorbehaltenen Fällen gegenüber und die Forderungen, die er nach dieser Seite hin ausspricht, den Beweis liefert, wie sehr er — ohne sich dessen selbst deutlich und klar bewusst zu sein — den Kinderschuhen der altherkömmlichen Anschauung entwachsen ist. Alles andere,

was er sonst an Vorwürfen hinsichtlich der Handhabung des Beichtinstituts seitens der Geistlichkeit und an Vorschlägen für eine bessere Ausgestaltung desselben vorgebracht hat, tritt hiergegen zurück; selbst das, was er von der Laienbeichte und -absolution sagt, ist um der Einschränkung willen, die er selbst hinzufügt, nicht so unbedingt entscheidend; es liess sich schliesslich alles, so einschneidend es in mancher Beziehung sein mochte, doch noch in gewisser Weise mit der kirchlichen Lehre in Einklang bringen. Mit dem aber, was wir ihn hier äussern hören, tastete er das an, was den Anhängern der alten Richtung als das Unverletzlichste gelten musste, die Vorrechte des — wie Strauss sagt — heiligen Papstes und des hochwürdigen bischöflichen Amtes. Für das Motiv, was ihn dabei leitete, hatte man ja kein Verständnis. Für das Heil der Seelen konnte doch gar nicht besser gesorgt werden als eben durch die Verordnungen des heiligen Papstes und die Satzungen der Mutter Kirche! Wie konnte der Mönch aus dem Augustinerkloster es wagen, daran etwas aussetzen zu wollen! Und dem gegenüber Luther von seinem Gewissen gedrängt und gezwungen, sich derer anzunehmen, die er gerade durch jene Satzungen in Angst und Not und Verderben geraten sah, und eben durch die Sorge um ihr Seelenheil gezwungen, vor keiner menschlichen Autorität zurückzuschrecken! Damit stehen wir an dem Punkte, auf dem der bitterste Kampf entbrennen musste. Entweder Luther musste seine Ansichten über das Beichtinstitut von Grund aus ändern, oder sie mussten ihn sehr schnell dazu führen, dass er der Beichte, wie sie nach der Lehre der Kirche gestaltet und gehandhabt werden sollte, mit prinzipieller Bestreitung entgegentrat.

In der hier besprochenen Epoche ist es dazu nun allerdings nicht gekommen. Alles, was an Äusserungen des Reformators im Verlauf unserer Erörterung zur Sprache gekommen ist, läuft nach seiner Ansicht nur auf Reformvorschläge hinaus, denen man seiner Meinung nach die Anerkennung der Berechtigung nicht versagen kann. Immerhin ist es nicht gerade wenig, was sich ihm im Laufe der Zeit an hierher gehörenden Forderungen ergeben hatte. Es wird sich etwa dahin zusammenfassen lassen: die Beichte muss kurz sein. Das masslose Sichabquälen

mit dem Bemühen, alle Sünden zusammenzustellen, sich ihrer zu erinnern, sie dem Priester vorzutragen und bis ins einzelne zu zergliedern, ist vom Übel. Jedenfalls ist jeder Zwang, der nach dieser Seite hin ausgeübt wird, zu verwerfen. Man soll vielmehr die weitläufigen Unterscheidungen fahren lassen, sich an die Gebote halten und an der Hand derselben — die zwei letzten ausgenommen — kurz beichten, wovon man sich im Gewissen bedrückt fühlt. Alle Sünden einzeln zu beichten, ist unmöglich und unnötig. Das könnte höchstens in Form eines ganz allgemeinen Bekenntnisses geschehen, und jedenfalls sind die erlässlichen Sünden von der Beichte auszuschliessen. Weil es aber schwer und fast unmöglich ist, lässliche und Todsünden zu unterscheiden, soll man sich an die Regel halten, dass man beichtet, was man als Todsünde erkannt hat, und wodurch man sich im Gewissen bedrückt fühlt. Besser aber wäre es, die Unterscheidung zwischen erlässlichen und Todsünden ganz fallen zu lassen; sie richtet nur Verwirrung an. Ob man Gedankensünden beichten soll oder nicht, lässt der Reformator unentschieden, neigt aber dazu, es zu verneinen. Überhaupt aber soll man nicht das Hauptgewicht auf möglichst umfangreiche Beichtbekenntnisse legen oder darauf gar sein Vertrauen setzen. Die Hauptsache ist nicht, ob die Reue genugsam und die Beichte vollständig war, sondern dass die Beichtenden rechtes Heilsverlangen haben und einen festen Glauben an die Barmherzigkeit Gottes zugleich mit einem aufrichtigen Vorsatze der Besserung ihres Lebens. Darum mag man gelegentlich unbedeutendere Sünden, über die man sich Skrupel macht, getrost ungebeichtet lassen. Wenn man aber nicht in der rechten Herzensstellung, d. h. mit Glauben, Heilsverlangen und Vorsatz der Besserung, beichten kann, ist es besser, trotz des kirchlichen Gebotes die Beichte ganz zu unterlassen, bis man sich von Gott jene rechte Herzensstellung erbeten hat. Andrerseits kann man im Notfalle einem beliebigen Laien, welches Alters und Geschlechtes er sei, beichten und die Absolution empfangen. — Dazu aber kommen dann noch die wesentlich dem Priester geltenden, soeben besprochenen Anweisungen über die Behandlung der vorbehaltenen Fälle und der Exkommunikation.

Wir stehen hiermit vor dem Ergebnis der obigen Dar-

legungen. Es ist ja, wenn wir alles zusammenstellen, was wir bis etwa zur Osterzeit des Jahres 1520[1]) hören, bereits eine ganz beträchtliche Menge von Forderungen, die wir den Reformator erheben sehen. Er ist freilich, wie das oben nachgewiesen ist, in sehr allmählicher Entwickelung dazu gekommen und hat sich gerade zu den einschneidensten Aussagen und

[1]) Die Abgrenzung der verschiedenen Perioden muss sich ja begreiflicherweise auf einigermassen unbestimmte Angaben des terminus a quo ad quem beschränken. Aber es wird sich m. E. rechtfertigen lassen, wenn wir um die Osterzeit des Jahres 1520 den Anfang einer neuen Epoche in Luthers Entwickelung ansetzen. Loofs sagt in seinem Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte a. a. O. S. 363: „Seit Sommer 1520 ist Luthers Auffassung des Christentums positiv und — den Prinzipien nach — auch negativ an seiner späteren Überzeugung gemessen im wesentlichen fertig. Auch die drei grossen reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 bezeichnen keinen wesentlichen Fortschritt mehr in Luthers Erkenntnis. Wohl aber bezeichnen sie den Anfang bewusster reformatorischer Geltendmachung derselben im Gegensatz zu Rom und zu römisch kirchlicher Tradition.“ Das wird sich gerade auch für des Reformators Stellung zum Beichtinstitut behaupten lassen. Einerseits bezeichnet De captivitate Babylonica, wenn sie auch über die schon früher hie und da geäusserten abweichenden Ansichten nicht sehr wesentlich hinausgeht, doch einen Fortschritt in der von Loofs gekennzeichneten Weise, weil hier der Reformator selbst alles zusammenstellt, was er gegen die damalige Ausgestaltung des kirchlichen Beichtinstituts zu sagen hat. Dadurch gewinnen seine Aussagen ein grösseres Gewicht und eine prinzipiellere Bedeutung, als sie hatten, solange er sie mehr im einzelnen und gelegentlich vortrug, und sind so geeignet, den Übergang zu bilden zu der prinzipiellen Stellungnahme gegen die päpstliche Beichte, die er besonders durch Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten bekundet hat. Andrerseits hat er sich gerade im Anfang des Sommers 1520 so scharf gegen die päpstliche Gewalt ausgesprochen, dass ich glaube, auch um dieser Äusserungen willen, wie mit Rücksicht auf die ganze Bedeutung jener Monate von da an den Anfang einer neuen Periode seiner Entwickelung, eben die der prinzipiellen Stellungnahme gegen das römische Beichtinstitut, datieren zu können. Vgl. die Bemerkungen zu Prierias' Epitoma responsionis ad Mart. Luther 1520 (nach Knaake VI, 326 am 26. Juni im Druck vollendet) VI, 337: Papa ut papa agit . . . quando per avaritiam absorbet mundum perditque animas, und besonders S. 347: mihi . . . videtur, si sic pergat furor Romanistarum, nullum reliquum esse remedium quam ut imperator, reges et principes, vi et armis accincti, aggrediantur has pestes orbis terrarum remque non iam verbis, sed ferro decernant.

Anweisungen erst gegen das Ende unserer Periode hindurchgerungen. Aber man wird sich nicht wundern dürfen, wenn dem gegenüber doch mancher geneigt wäre zu bezweifeln, ob wirklich für diese ganze, zuletzt von uns besprochene Periode noch behauptet werden kann, was ja im Verlauf unserer Darstellung mehrfach betont ist, dass Luthers Stellung zur Ohrenbeichte bis dahin immer noch eine wesentlich konservative gewesen sei. Dennoch aber wird sich das aufrecht erhalten lassen. Sein ganzes Verhalten in dieser Zeit legt dafür Zeugnis ab. Für den Anfang unserer Periode wird es ja unschwer zu beweisen sein. Es ist bereits darauf hingewiesen, welche Zurückhaltung er in den Beichtanweisungen des Jahres 1518 bekundet hat (vgl. S. 161 und 163). Und wenn er dort auch schon sagen kann, die „zwei letzten Gebote gehören nicht in die Beichte, sondern setzen Ziel und Mal, dahin wir kommen sollen und täglich durch Busse dahin arbeiten mit Hilfe und Gnade Gottes. Denn die böse Neigung stirbt nicht eher gründlich, das Fleisch werde denn zuvor zu Pulver und neu geschaffen" (Kurze Erklärung der zehn Gebote I, 253, vgl. Instructio pro confessione I, 262 S. 176 Anm. 1), er fordert hier doch weder ausdrücklich, dass nur die Gebote der Beichte zu Grunde zu legen sind, noch dass die Unterscheidungen der Sünden, wie sie sonst allgemein üblich waren, ein für allemal unterbleiben sollen. Andrerseits aber, so vorteilhaft sich auch seine Behandlung der Gebote als Beichtspiegel von den schier unendlichen Aufzählungen unterscheidet, wie wir sie sonst in den Beichtanweisungen finden, im Prinzip ist sie nicht von der sonst üblichen Behandlungsweise verschieden.[1]) Aber auch für die letzten Jahre unserer Periode wird sich

[1]) Plitt: Einleitung in die Augustana, Erlangen 1867/8 II, 332 und Anm. 2 sieht in den Worten Luthers an Spalatin „formam confessionis meditor", de Wette Briefe 1, 87, die dort in den Januar des Jahres 1518 verlegt werden, ein Zeugnis dafür, dass der Reformator bereits um diese Zeit sich mit Plänen zur Umgestaltung der Beichte getragen habe. Der betreffende Brief ist aber in Wirklichkeit erst am 14. Januar 1519 geschrieben, und jene Worte beziehen sich auf die von Spalatin erbetene Beichtanweisung, die Luther dann am 24. Januar 1519 an ihn schickt. Vgl. Enders: Briefwechsel I, 353 und 371, dazu oben Anm. 2 auf S. 148 und S. 187 Anm. 1. Dasselbe Missverständnis wie bei Plitt scheint bei Galley a. a. O. S. 27 — vgl. Anm. 1 — vorzuliegen.

unser Gesamturteil aufrecht erhalten lassen. Zwar Luthers Äusserungen werden immer umfassender und immer schärfer, bis wir in der Confitendi ratio auf dem Höhepunkte der Entwickelung in diesem Zeitabschnitte stehen. Daneben aber finden sich gerade in dieser Schrift die ausdrücklichsten Bezeugungen, dass der Reformator durchaus nicht gewillt ist, das Beichtinstitut an sich zu beanstanden. Immer wieder redet er in derselben Weise wie früher von der Beichte als der überaus heilsamen Einrichtung der Kirche (vgl. die Citate S. 174 Anm., 181 Anm. 1, 186 Anm. 1 und aus dem Jahre 1519 S. 203) und lässt auch die Forderung des Bekenntnisses aller Sünden noch wieder gelten (s. S. 197 Anm., vgl. auch S. 172 und daselbst Anm. 1).

So werden wir abschliessend unser Urteil doch dahin zusammenfassen können: trotz mannigfaltiger Beanstandungen, die er gegen die Handhabung des Beichtinstituts im einzelnen zu erheben hat, sieht Luther in den Anfängen seiner Wirksamkeit darin doch noch durchaus eine heilsame Einrichtung der Kirche, an der er seinerseits nicht rütteln will. Und so muss uns auch seine Stellung zur Beichte als Beweis dienen, mit welcher Zurückhaltung der Reformator bei der Ausgestaltung seines Werkes vorgegangen ist, und gerade, was uns an der Hand der obigen Darlegungen entgegengetreten ist, wird darthun, wie völlig verkehrt es ist, wenn in der oben citierten neuesten katholischen Darlegung der Ablasslehre und der damit zusammenhängenden Fragen die Behauptung aufgestellt wird. (Kurz a. a. O. S. 3 und 5) „dass der Ablassstreit nicht die wahre Ursache der sogenannten Reformation Luthers gewesen (sei), sondern ihm nur den äusseren Anlass geboten habe, seinen inneren Abfall von dem katholischen Glauben auch äusserlich zu manifestieren; seine Geistesrichtung war nicht mehr die katholische, und er wartete bloss auf den äusseren Anlass, um mit seiner Ansicht hervorzutreten“. Wir haben im Verlauf unserer Darstellung mehrfach Gelegenheit gehabt, an der Hand von zahlreichen Aussprüchen Luthers das Gegenteil von diesen Behauptungen, für die ein Beweis nicht einmal versucht wird, als den wirklichen Thatbestand darzuthun. Gerade je eingehender man alles ins Auge fasst, was Luther nach der hier behandelten Seite hin gepredigt und geschrieben hat, um so

klarer ergiebt sich, dass er — was Kurz a. a. O. S. 5 bestreitet — „aus reiner Liebe zur Wahrheit, aus reinem Eifer, den Missbräuchen Einhalt zu thun“ zu seinem Auftreten veranlasst ist, und nur, wenn ihm sein Gewissen keine andere Wahl liess, ist er Schritt für Schritt vorwärts geschritten auf dem Wege, auf dem er das Ziel erreichte, um dessentwillen wir ihn als das von Gott erwählte Rüstzeug preisen, die Reformation der Kirche, die Begründung evangelischen Glaubens und evangelischen Christentums.

Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

IV. Band.

Heft 1: **Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Fr., **Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe.** $4^1/_2$ Bog. M. 1.50.

Heft 2: **Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Fr., **Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. I. Symbol und Katechumenat.** 23 Bog. M. 7.50.

V. Band.

Seeberg, Professor Dr. R., **Die Theologie des Duns Scotus.** 44 Bog. Subskriptionspreis: M. 12.—.

VI. Band.

Heft 1. **Lezius,** Prof. Lic. Fr., **Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs.** Ein Beitrag zur Geschichte der Gewissensfreiheit. $7^1/_2$ Bog. M. 2,50.

Heft 2. **Hahn,** Fr., **Tyconius-Studien.** Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. $7^3/_4$ Bog. M. 2.50.

Heft 3: **Grützmacher,** Prof. Lic. Dr. G., **Hieronymus.** Eine biographische Studie. 1. Hälfte: Sein Leben und seine Schriften bis zum Jahre 385. $19^1/_2$ Bog. M. 6.—.

Heft 4: **Schulze,** Prof. Lic. M., **Meditatio futurae vitae.** Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins. Ein Beitrag zum Verständnis von dessen Institutio. 6 Bog. M. 2.—.

VII. Band.

Heft 1: **Kruske,** Lic. Dr., **Johannes a Lasco und der Sacramentsstreit.** Ein Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit. $13^1/_2$ Bog. Mk. 4.50.

Heft 2: **Wolfart,** Dr. K., **Die Augsburger Reformation in den Jahren 1533/4.** 10 Bog. Mk. 3.50.

Heft 3: **Huber,** Eugen, **Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher.** 20 Bog. M. 6.—.

VIII. Band.

Heft 1. **Boehmer,** Privatdocent Lic. Dr. Heinrich, **Die Fälschungen Erzbischof Lanfranks von Canterbury.** 11 Bog. M. 4.—.

Die „Studien“ gelangen in zwanglos erscheinenden Heften zur Ausgabe, etwa 30 Bogen bilden einen Band. Jeder Band ist einzeln käuflich.

☛ ***Für Subskribenten, die sich zur Abnahme wenigstens eines Bandes von ca. 30 Bogen verpflichten, tritt eine***

Preisermässigung von 20% ein,

also von einem Fünftel des Ladenpreises der einzelnen Hefte des betreffenden Bandes.

klarer ergiebt sich, dass er — was Kurz a. a. O. S. 5 bestreitet — „aus reiner Liebe zur Wahrheit, aus reinem Eifer, den Missbräuchen Einhalt zu thun“ zu seinem Auftreten veranlasst ist, und nur, wenn ihm sein Gewissen keine andere Wahl liess, ist er Schritt für Schritt vorwärts geschritten auf dem Wege, auf dem er das Ziel erreichte, um dessentwillen wir ihn als das von Gott erwählte Rüstzeug preisen, die Reformation der Kirche, die Begründung evangelischen Glaubens und evangelischen Christentums.

Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche.

IV. Band.

Heft 1: **Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Fr., **Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe.** 4½ Bog. M. 1.50.

Heft 2: **Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Fr., **Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters.** I. Symbol und Katechumenat. 23 Bog. M. 7.50.

V. Band.

Seeberg, Professor Dr. R., **Die Theologie des Duns Scotus.** 44 Bog. Subskriptionspreis: M. 12.—.

VI. Band.

Heft 1: **Lezius,** Prof. Lic. Fr., **Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs.** Ein Beitrag zur Geschichte der Gewissensfreiheit. 7½ Bog. M. 2,50.

Heft 2: **Hahn,** Fr., **Tyconius-Studien.** Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. 7¾ Bog. M. 2.50

Heft 3: **Grützmacher,** Prof. Lic. Dr. G., **Hieronymus.** Eine biographische Studie. 1. Hälfte: Sein Leben und seine Schriften bis zum Jahre 385. 19½ Bog. M. 6.—.

Heft 4: **Schulze,** Prof. Lic. M., **Meditatio futurae vitae.** Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins. Ein Beitrag zum Verständnis von dessen Institutio. 6 Bog. M. 2.—.

VII. Band.

Heft 1: **Kruske,** Lic. Dr., **Johannes a Lasco und der Sacramentsstreit.** Ein Beitrag zur Geschichte der Reformationszeit. 13½ Bog. Mk. 4.50.

Heft 2: **Wolfart,** Dr. K., **Die Augsburger Reformation in den Jahren 1533/4.** 10 Bog. Mk. 3.50.

Heft 3: **Huber,** Eugen, **Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher.** 20 Bog. M. 6.—.

VIII. Band.

Heft 1. **Boehmer,** Privatdocent Lic. Dr. Heinrich, **Die Fälschungen Erzbischof Lanfranks von Canterbury.** 11 Bog. M. 4.—.

Die „Studien" gelangen in zwanglos erscheinenden Heften zur Ausgabe, etwa 30 Bogen bilden einen Band. Jeder Band ist einzeln käuflich.

☛ ***Für Subskribenten, die sich zur Abnahme wenigstens eines Bandes von ca. 30 Bogen verpflichten, tritt eine***

Preisermässigung von 20% ein,

also von einem Fünftel des Ladenpreises der einzelnen Hefte des betreffenden Bandes.

332117

Fischer

Zur geschichte der evangelischen beichte

MAY 4 - 1944	[illegible]	MAY 22 1944
[illegible] 1 6 1959	[illegible]	[illegible]
	T. [illegible]	



